

KRITIK ATAS PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAH

TENTANG PENGARUH TIRANI

TESIS



Disusun Oleh:

Achmad Umardani

NIM: 0907 S2 889

**PROGRAM PASCASARJANA
PROGRAM STUDI HUKUM ISLAM KONSENTRASI FIQIH
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SULTAN SYARIF KASIM
RIAU
2011**

ABSTRAK

Istilah tirani sepertinya masih belum akrab di telinga umat Islam khususnya dan masyarakat pada umumnya. Hal ini wajar mengingat kajian mengenai tirani masih sangat jarang dilakukan, baik dalam pemikiran Islam maupun kajian keilmuan secara umum. Dalam diskursus pemikiran Islam, tirani masuk dalam pembahasan pemikiran politik Islam atau sering diistilahkan dengan *siya>sah syar'iyyah* adapun bidang yang secara khusus membahasnya adalah *siya>sah dustu>riyyah*. Tirani bisa dimaknai sebagai pemerintahan yang dijalankan secara sewenang-wenang. Meskipun kajian mengenai tirani jarang dilakukan, namun praktek tirani ternyata hampir mengiringi setiap pemerintahan yang pernah berjalan. Berdasarkan fakta demikian, penulis sangat tertarik untuk mengkaji tirani yang diharapkan menjadi sumbangan pemikiran politik dalam Islam.

Dalam tesis ini, jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian pustaka (*library research*) dengan pendekatan *normatif-historis*. Pendekatan normatif mengasumsikan bahwa diskursus tentang tirani dalam Islam merupakan bagian dari *fiqh siya>sah* sebagai disiplin keilmuan yang secara sistematis membahas tema-tema politik-kenegaraan dalam perspektif Islam, yang secara normatif berwatak interpretatif. Pendekatan historis digunakan untuk menghampiri pemikiran sang tokoh yang tidak dapat dipisahkan dari *background* kehidupan yang mengitarinya.

Sementara pemilihan kritik atas pemikiran Syahrur, tidak lepas dari pemikirannya yang berbeda dengan pemikir muslim pada umumnya, bahkan cenderung kontroversial dan terdapat beberapa kesalahan dalam beberapa karyanya yang ia sebut sebagai "*qira>'ah mu'a>s}irah*". Hal ini diorientasikan untuk mengetahui dan menganalisis pemikiran Syahrur tentang tirani dan pengaruhnya serta konsistensinya bagi upaya penegakan syari'ah atau legislasi. Di samping untuk mencari otentisitas pemikiran dan kontribusi teoretik yang sanggup disumbangkannya dalam wacana terkait.

Dalam bagian akhir tesis ini, penulis menarik beberapa poin kesimpulan antara lain Syahrur masih sangat percaya bahwa kemurnian ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an berlaku abadi dan berlaku dalam segala ruang dan waktu. Pemikirannya tentang tirani dan pengaruhnya dapat dipandang sebagai aplikasi teoritik dari berbagai asumsi filosofis dan metodologis. istilah-istilah *nubuwwah>risa>lah, lauh} al-mah}fu>z}/ima>m mubi>n, al-tanzi>l al-h}aki>m, umm al-kita>b, al-Qur'a>n, muh}kama>t dan mutasya>biha>t, dialektika kainu>nah, sairu>rah dan s}airu>rah, mas\>l 'ulya> insa>niyyah* secara konseptual menempati posisi kunci dalam diskursus politik-kenegaraan yang secara konsisten merupakan derivasi dari *qira'a>h mu'a>s}irah* yang telah digagasnya. Akan tetapi para pembaca harus berhati-hati ketika memahami karya-karya Syahrur, karena secara teoritis landasan berpikirnya lemah serta banyak menyandarkan pemikirannya kepada sarjana-sarjana Barat yang cenderung mengkritik warisan keilmuan Islam (*tura>s*) tanpa melakukan kajian secara historis.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
NOTA DINAS	ii
PERSETUJUAN	iv
PENGESAHAN	v
SURAT PERNYATAAN	vi
KATA PENGANTAR	vii
MOTTO	x
ABSTRAK	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI	xii
DAFTAR ISI	xviii
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Pokok Permasalahan	13
C. Tujuan dan Kegunaan	13
D. Telaah Pustaka	14
E. Kerangka Teoritik	20
F. Metode Penelitian	32
G. Sistematika Pembahasan	35
BAB II. BIOGRAFI MUHAMMAD SYAH	37
A. Sketsa Biografi dan Karier Akademis	37
B. Syria dan Situasi Politik Kontemporer: Sebuah Setting Intelektual Syah	41
C. Pemikiran Syah	47
D. Karya-Karya Intelektual Syah	58
E. Metodologi Pemikiran Syah dalam “Pembacaan Kontemporer” terhadap <i>al-Tanẓīm al-Hukm</i>	68
BAB III. TINJAUAN UMUM MENGENAI TIRANI	83
A. Pengertian dan Pertumbuhan Istilah Negara	83
B. Bentuk Pemerintahan Negara	91

C. Persinggungan Islam dengan Negara	99
D. Pilar-Pilar Negara Islam	110
E. Landasan Kajian Kenegaraan dalam Islam	119
F. Tirani dalam Pandangan Islam.....	123
BAB IV. KRITIKAN ATAS PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAH	
TENTANG TIRANI ISLAM.....	129
A. Konsep Negara Menurut Syah	129
B. Bentuk-Bentuk Tirani dalam Pandangan Syah.....	139
C. Analisa terhadap Pemikiran Syah Mengenai Tirani	167
D. Kritikan dan Tanggapan terhadap Karya Syah.....	172
1. Kritikan dan Tanggapan Secara Umum	172
2. Beberapa Kesalahan Syah dalam Pembahasan Tirani	190
V. PENUTUP	192
A. Kesimpulan	192
B. Saran-Saran	194
DAFTAR PUSTAKA	
LAMPIRAN	
CURRICULUM VITAE	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Permasalahan

Perdebatan konseptual tentang politik dan kenegaraan di dalam Islam telah berlangsung dalam rentang waktu yang sangat panjang, tercatat semenjak masa paling awal dari wafatnya Rasulullah Saw. hingga masa sekarang, sebuah masa yang disebut-sebut sebagai modern sekaligus kontemporer. Persoalan yang pertama kali mengemuka pada periode awal ini adalah pemilihan pemimpin baru sesegera mungkin sebelum terjadi perpecahan. Sehingga pada saat itu, permasalahan yang diperselisihkan adalah perihal kekuasaan politik atau *imamah*.¹

Konsep dan praktik politik atau kenegaraan memang tidak diatur secara rinci dalam sumber utama ajaran Islam (al-Qur'an² dan Sunnah), Islam tidak mempunyai sistem kenegaraan tertentu yang harus diikuti. Meskipun diyakini bahwa ajaran Islam itu *ka>ffah* (sempurna dan lengkap). Oleh karena itu, dalam Islam seluruh perbuatan manusia yang terkait dengan dimensi peribadatan,

¹ Lihat Abdul Muin Salim, *Fiqh Siyasah Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 1. Tentang keterkaitan peristiwa ini dengan perkembangan pemikiran politik selanjutnya, lihat Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20* (Bandung: Mizan, 1988), hlm. 4.

² Dalam tulisan ini akan ada dua penulisan kata al-Qur'an, yaitu al-Qur'an (tanpa transliterasi) untuk menuliskan al-Qur'an yang biasa umat Islam menyebutnya (dimulai dari surat al-Fa>tih}ah dan diakhiri dengan surat al-Na>s). Muh}ammad Syah}ru>r (tokoh utama dalam kajian ini) biasa menyebutnya dengan *al-Tanzi>l al-H{aki>m*. Sedangkan yang kedua *al-Qur'a>n* (dengan transliterasi) biasa digunakan Syah}ru>r untuk menyebut bagian dari *al-Tanzi>l al-H{aki>m* yang merupakan ayat *mutasya>biha>t* yang berisi petunjuk bagi seluruh manusia, *al-Qur'a>n* (dengan transliterasi) juga untuk menuliskan judul buku yang berbahasa Arab sesuai dengan aslinya.

muamalah, pidana, perdata, berbagai jenis akad maupun transaksi telah tersedia ketentuan hukumnya.³

Relasi agama dan negara dalam Islam telah menjadi wilayah *discourse* yang tak pernah habis untuk diperdebatkan. Pada masa-masa awal perkembangannya, telah terbukti bahwa syari'ah menjadi asas dan dasar dalam mengendalikan kekuasaan politik,⁴ pada era modern, posisi Islam sebagai agama justru dihadapkan (*vis a vis*) konsep-konsep dan praktik politik yang diintrodusir oleh Barat.⁵ Menurut Amien Rais, hal ini karena pengaruh penjajahan Barat atas dunia Islam. Untuk kurun waktu yang cukup lama, kaum muslimin secara sengaja dipisahkan dari ajaran-ajaran Islam oleh penjajahan Barat dan dalam proses alienasi masyarakat Islam dari agamanya itu, kolonialisme dan imperialisme Barat itu melakukan *Westtoxication*.⁶

³ 'Abd al-Wahha>b Khalla>f, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh* (Qa>hirah: Da>r al-Qalam, 1978), cet. ke-12, hlm. 11; Muh}ammad Abu> Zahrah, *Us}u>l al-Fiqh* (Da>r al-Fikr al-'Ara>bi>, t.t.), hlm. 89-99; Wahbah az-Zuh}aili>, *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>mi>*, juz 1 (Beirut: Da>r al-Fikr al-Mu'a>s}irah, 2001), hlm. 438-439.

⁴ Bagi pengikut Ahl al-Sunnah, Murji'ah, mayoritas kelompok Mu'tazilah serta Khawarij berpendapat bahwa menegakan khilafah merupakan suatu keharusan. Lihat, Muh}ammad D{ia' al-Di>n al-Ra>is, *al-Nad}ariya>t al-Siya>siyyah al-Isla>miyyah*, alih bahasa Abdul Hayyie al-Kattani dkk., *Teori Politik Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. 124.

⁵ Sekedar menyebut beberapa diantaranya, *nation-state* (negara-kebangsaan), demokrasi, nasionalisme, *sovereignty* (kedaulatan). Sejak pudarnya kolonialisme Barat pada petengahan abad ke-20, dunia Islam (Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan, Malaysia, Aljazair dan sebagainya) mengalami kesulitan dalam upaya menciptakan sintesis yang memungkinkan antara Islam dan negara. Lihat Bahtiar Effendy, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), hlm. 3.

⁶ *Westtoxication* bisa dimaknai sebagai proses peracunan Barat atas dunia Islam. Setelah mengalami proses ini, sebagian masyarakat Islam kemudian dihinggapai penyakit yang disebut *Westomania*, yaitu penyakit kejiwaan yang menganggap Barat adalah segala-galanya. Lihat M. Amien Rais dalam pengantar edisi bahasa Indonesia, Salim Azzam, *Concept of Islamic State*, alih bahasa: Malikul Awwal dan Abu Jalil, *Beberapa Pandangan tentang Pemerintahan Islam*, (Bandung: Mizan, 1983), hlm. 7.

Secara paradigmatis, respon intelektual atas wacana agama dan negara dalam perkembangan selanjutnya membelah kaum muslimin ke dalam dua kutub pemikiran. Kutub yang pertama lebih berafiliasi pada khasanah tradisi Islam klasik dan menolak modernitas, sedangkan kutub berikutnya lebih tertarik pada hal sebaliknya, yakni nilai-nilai modernitas.

Dalam perspektif universal, konsep dan praktik politik atau kenegaraan sebagai objek diskursus, nampaknya bukanlah sesuatu yang "otentik" Islam. Para filosof Yunani klasik, semisal Plato dan Aristoteles secara sistematis telah mendiskusikan masalah tersebut dalam karya-karya mereka. Menurut Plato dan Aristoteles, negara diselenggarakan dalam rangka mencari kebaikan umum dan kesempurnaan moral. Bagi mereka negara tidak hanya sekedar persoalan asosiasi politik, tetapi secara bersamaan berperan sebagai komunitas keagamaan dan agen sosialisasi.⁷

Sebenarnya, definisi entitas tentang negara sendiri masih belum disepakati. Hal ini lantaran beranekaragamnya objek yang biasa dinyatakan secara tegas oleh istilah tersebut. Pengertian negara kadang digunakan dalam arti yang luas untuk menyebut "masyarakat", tapi istilah itu juga sering digunakan dalam arti yang sempit untuk menyebutkan organ khusus masyarakat, misalnya; pemerintah, bangsa atau wilayah.⁸ Menurut Azhary, secara umum yang dikenal dalam hukum

⁷ Pemikiran-pemikiran politik kenegaraan Plato (428-348 SM) dan Aristoteles (384-322 SM), dituangkan dalam karya besar mereka, *The Republic and Politics*. Lihat Abdul Rashid Moten, *Ilmu Politik Islam*, alih bahasa Munir A. Mu'in dan Widyawati, (Bandung: Pustaka, 2001), hlm. 101; Henry J. Schmandt, *A History of Political Philosophy*, alih bahasa Ahmad Baidlowi dan Imam Baihaqi, *Filsafat Politik Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno Sampai Zaman Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 31-110.

⁸ Sebagaimana yang disampaikan Kelsen, definisi negara akan tampak lebih sederhana jika negara dibahas dari teori ilmu hukum murni. Menurutnya, negara adalah komunitas yang

internasional, suatu negara biasanya memiliki tiga unsur pokok yaitu:⁹ (1) rakyat atau sejumlah orang, (2) wilayah tertentu dan (3) pemerintahan yang berwibawa dan berdaulat. Sebagai unsur komplementer dapat ditambahkan pengakuan oleh masyarakat internasional atau negara-negara lain.

Berdasarkan teori politik jaman kuno, negara dibedakan dalam tiga bentuk kelompok, dan teori modern juga tidak beranjak melampaui pengelompokan ini, yaitu: monarki, aristokrasi dan demokrasi.¹⁰

Apabila dilakukan kajian lebih dalam, Islam telah mengatur sistem kenegaraan meskipun hanya asas-asas atau prinsip-prinsipnya saja, sedangkan pelembagaan atau sistemnya diserahkan kepada manusia untuk menentukannya.¹¹ Sehingga sifat dasar hukum Islam akan tetap relevan untuk setiap tempat dan masa (*sya>lih>un likulli zama>n wa maka>n*). Secara historis, hubungan antara agama dan negara dalam Islam telah diberikan contoh oleh Nabi Saw. setelah hijrah dari Mekah ke Madinah. Negara Madinah pimpinan Nabi Saw. adalah

diciptakan oleh suatu tatanan hukum nasional (sebagai lawan dari tatanan hukum internasional). Ia menambahkan bahwa negara sebagai badan hukum adalah suatu personifikasi dari tatanan hukum nasional. Lihat Hans Kelsen, *General Theory of Law and State*, alih bahasa: Raisul Muttaqin, *Teori Umum tentang Hukum dan Negara*, (Bandung: Nusamedia dan Nuansa, 2006), hlm. 261.

⁹ Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum; Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, cet. ke-3, (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 17; Kelsen menyebut esensi dari negara ialah bahwa negara itu menempati suatu teritorial dengan batas-batas tertentu. Meskipun secara geografis wilayah itu tidak berhubungan, namun akan membentuk satu kesatuan wilayah bila diberlakukan satu tatanan hukum yang sama bagi seluruh wilayah ini. Hans Kelsen, *General Theory...*, hlm. 297-298.

¹⁰ Hans Kelsen, *General Theory...*, hlm. 401

¹¹ Moh. Mahfud MD., dalam pengantar Muhammad Alim, *Asas-asas Negara Hukum Modern dalam Islam, Kajian Komprehensif Islam dan Ketatanegaraan*, (Yogyakarta: Lkis, 2010), hlm. xii. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa asas-asas atau prinsip-prinsip penting dalam sistem politik dan ketatanegaraan menurut Islam, antara lain: pemimpin harus jujur, adil, amanah, transparan, bermusyawarah dan melindungi hak asasi.

model bagi hubungan antara agama dan negara dalam Islam,¹² dan bahkan menjadi model negara paling ideal di seluruh belahan dunia manapun sampai sekarang.

Karakteristik Islam sebagai doktrin keagamaan maupun realitas kesejarahan, telah memungkinkan permasalahan negara atau politik menjadi wilayah diskursus yang menarik dan selalu menemukan titik aktualitasnya. Aktualitas tersebut, setidaknya ditandai oleh tiga argumen. *Pertama*, disebabkan karena kayanya sumber pembahasan, sebagai hasil lima belas abad sejarah akumulasi pengalaman dunia Islam dalam membangun kebudayaan dan peradaban. *Kedua*, kompleksitas permasalahan. *Ketiga*, karena sifatnya yang mau tidak mau melibatkan pandangan ideologis berbagai kelompok masyarakat, khususnya kaum muslim sendiri.¹³

Pilar fundamental bagi sebuah negara dalam Islam, yang telah difirmankan Allah dan dipraktekkan oleh Nabi Saw., adalah *syura* yang mencakup kebebasan dan demokrasi. Hal ini termaktub dalam firman Allah Swt.:

¹² Arkoun, salah seorang pemikir Islam kontemporer terdepan, menyebut usaha Nabi Saw. itu sebagai "Eksperimen Madinah". Nurcholis Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam Telaah atas Fiqh Siyasy Sunni," dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 589. Pada saat itu, Muhammad Saw. menunjukkan berbagai kualitas sebagai nabi, kepala negara, panglima pasukan, hakim agung dan pembentuk hukum. Namun pendapat semacam ini ditentang keras oleh Ali> Abd al-Ra>ziq melalui bukunya, *Islam wa Usju>l al-H{ukm*, yang menyatakan bahwa Islam hanya sekedar agama dan tidak mencakup urusan negara. Nabi Muhammad Saw. semata-mata adalah utusan Allah untuk mendakwahkan agama murni tanpa bermaksud untuk mendirikan negara. Nabi tidak mempunyai kekuasaan duniawi, negara ataupun pemerintahan. Nabi tidak mendirikan kerajaan dalam arti politik atau sesuatu yang mirip dengan kerajaan. Mengenai pemikiran kenegaraan al-Ra>ziq dalam bukunya, telah diulas oleh Sjadzali. Ia menguraikan pemikiran dan beberapa kesalahan pemahaman yang dilakukan oleh al-Ra>ziq. Lihat Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, edisi ke-5, (Jakarta: UI Press, 1993), hlm. 137-145.

¹³ Lihat Nurcholis Madjid, "Islam dan Politik Suatu Tinjauan atas Prinsip-prinsip Hukum dan Keadilan," *Jurnal Paramadina*, Vol. I, No. 1 (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 48.

والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلوة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون¹⁴

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.”¹⁵

Dalam terminologi politik Islam, *syu>ra>* berarti hak masyarakat untuk ikut mewarnai kehidupan sosial politik bersama kekuasaan. Hal inilah yang menjadikan Islam menolak diktator, otoriter dan totalitarian.¹⁶ Pembentukan sebuah negara itu tergantung atas bentuk, tingkat relasi, dan level yang berlaku. Dalam sebuah negara, dapat ditemukan relasi pengaruh mempengaruhi secara timbal balik antara institusi dan masyarakat. Bila peran substruktur (masyarakat) itu lebih besar dari peran suprastruktur (institusi), negara akan lebih demokratis. Bila sebaliknya, maka ada kecenderungan negara menjadi otoriter dan diktator.

Syu>ra> merupakan landasan penting bagaimana negara dalam Islam menjamin kebebasan setiap elemen sebagai landasan terwujudnya ekualitas dan egalitarianisme (*al-musa>wah*) dalam struktur kehidupan sosial, budaya, politik, dan hukum. *Syu>ra>* adalah praktik sekelompok manusia untuk terbebas dari

¹⁴ Qur'an Surat al-Syu>ra> (42) ayat 38. Selanjutnya untuk penulisan surat dalam al-Qur'an: Q.S. al-Syu>ra> (42): 38

¹⁵ Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung: CV. Penerbit Diponegoro, 2005), cet. ke-10, hlm. 389. Untuk terjemahan ayat berikutnya penulis tidak mencantumkan kembali referensi. Seluruh terjemahan ayat dalam kajian ini mengikuti terjemahan dari Departemen Agama RI.

¹⁶ Fa>rid Abd al-Kha>liq, *Fi> al-Fiqh al-Siya>si al-Isla>mi*, (Beirut: Da>r al-Syuru>q, 1998), hlm. 41.

otoritas apapun.¹⁷ Nilai-nilai substansial yang menunjuk kepada keterlibatan partisipasi masyarakat dalam menentukan kebijakan-kebijakan umum pada hakekatnya di-*cover* oleh Islam dengan konsep musyawarah atau *syu>ra>*. Hal ini yang lama hilang di tengah pemerintahan Islam pada masa Umayyah atau pun Abbasiyah, dengan menerapkan sistem monarki. Karena khalifah menempati kedudukan bukan lagi berdasarkan musyawarah, akan tetapi melalui ketajaman pedang dan tipu muslihat. Mereka cenderung bersikap otoriter dengan penguasa (khalifah) di atas segala kepemimpinan dan kebijakan. Kondisi ini yang kemudian melemahkan stabilitas politik, sosial dan ekonomi umat Islam hingga hari ini.

Umat Islam saat ini tentu tidak bisa langsung menyalahkan Mu'a>wiyah bin Abi> Sufyan (pemimpin pertama Bani Umayyah) sebagai pemimpin Islam yang pertama menerapkan sistem ini kemudian menunjuk Yazid, putranya, sebagai calon penggantinya. Menurut Sjadzali, tidak adil kiranya kalau tanggung jawab itu sepenuhnya dilemparkan kepada Mu'a>wiyah, oleh karena pada waktu itu terdapat banyak faktor yang tidak mendukung dipertahankannya sistem musyawarah, seperti wilayah Islam yang sudah cukup luas.¹⁸

Beberapa pihak menuding kemunduran Islam selain disebabkan oleh faktor-faktor eksternal, juga disebabkan oleh makin lunturnya umat Islam dalam mengamalkan ajaran Islam dan juga sudah mulai tercemar oleh masuknya unsur-

¹⁷ Muh{ammad Syah}ru>r, *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, (Damaskus: al-Aha>li li al-Thiba>'ah wa al-Nasyir wa al-Tauzi': 1994), hlm. 132. Karya Syah}ru>r dalam bidang keislaman yang berbentuk buku, semuanya (ada lima buah) diberi label *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah*. Untuk membedakan antara yang satu dengan lainnya dalam kutipan selanjutnya kami menghilangkan label tersebut dan langsung menuliskan judul bukunya. Sementara untuk penulisan penerbit selanjutnya penulis hanya menuliskan al-Aha>li.

¹⁸ Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata...*, hlm. 34-35.

unsur dari luar yang pada hakikatnya bertentangan secara diametral dengan Islam.¹⁹

Dalam melihat kelemahan umat Islam yang dialami saat ini, orang Islam banyak yang terkena, meminjam istilah Amien Rais, sindrom *Westtoxication*, menganggap Barat segala-galanya. Semua permasalahan umat Islam saat ini hanya bisa diselesaikan dengan mengadopsi beberapa sistem kehidupan yang diterapkan di dunia Barat, tidak terkecuali permasalahan yang berkaitan dengan kenegaraan, seperti mendirikan negara demokrasi bahkan negara sekuler sekalipun. Hal ini sebagaimana yang ditunjukkan oleh Muḥammad Syahrūr (untuk selanjutnya disebut Syahrūr),²⁰ yang menyatakan bahwa "negara Islam" (*al-daulah al-islamiyyah*) adalah "negara sekuler" (*al-daulah al-'ilmaniyyah*),²¹ yaitu negara madani non-aliran dan non-sektarian.

Syahrūr merupakan seorang intelektual muslim yang kontroversial, terutama setelah publikasi karya *magnum oppus*-nya, *al-Kitaab wa al-Qur'aan*:

¹⁹ Sjadzali secara khusus menuding kepada sinkretisme Sufi sebagai yang bertanggung jawab atas masuknya unsur-unsur luar ke dalam akidah dan ajaran Islam, dan munculnya inovasi-inovasi yang sebenarnya tidak Islami. Lihat *Ibid.*, hlm. 111-112.

²⁰ Syahrūr adalah representasi intelektual Timur Tengah asal Siria. Seorang doktor dalam bidang mekanika pertanahan dan fondasi, yang belakangan lebih kesohor sebagai pemikir muslim progresif. Ia mengajukan konsep hermeneutika kontemporer dalam bukunya yang kontroversial dan populer, yaitu *al-Kitaab wa al-Qur'aan: Qira'ah Mu'asirah* yang terbit pada tahun 1990. Dalam peta pemikiran kontemporer, ia disejajarkan dengan intelektual muslim liberal lain seperti Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, dan lain-lain. Bahkan kredibilitas intelektualnya di bidang teori hukum Islam (baca: Usul Fiqh) telah membuat dirinya disejajarkan dengan para pemikir sekaliber Fazlur Rahman dan Muḥammad Sa'id al-Asymawi. Abd Moqsih Ghazali dalam <http://islamlib.com/id/artikel/syahrur> posting tanggal 24 April 2005, akses pada 14 Februari 2010; Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, alih bahasa E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 376.

²¹ Syahrūr, *fi al-Daulah wa al-Mujtama'*..., hlm. 197.

*Qira'ah Mu'a>s}jirah*²² (yang diterbitkan tahun 1990). Ia adalah salah seorang di antara para pemikir Islam kontemporer yang meneriakan perlunya pembaharuan dan peninjauan kembali pemikiran Islam. Dalam kaitannya dengan kenegaraan, Syah}ru>r menemukan beberapa landasan permasalahan umat saat ini akibat dari tirani politik dalam sistem pemerintahan monarki yang diterapkan oleh khalifah-khalifah dalam negara Islam,²³ terutama setelah kepemimpinan *al-Khulafa>' al-Rasyidu>n*.²⁴

Pemikiran politik-kenegaraan Syah}ru>r dapat dijumpai dalam seluruh volume *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}jirah* yang telah digagasnya, terutama dalam *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}jirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*.²⁵

²² Syah}ru>r, *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}jirah, Al-Kita>b wa al-Qur'a>n: Qira'ah Mu'a>s}jirah* (Damaskus: al-Aha>li, 1990). Hampir semua karya Syah}ru>r dipublikasikan oleh penerbit al-Aha>li. Di Syiria, penerbit al-Aha>li dinilai sebagai salah satu yang kurang bergengsi, tetapi tidak konvensional, juga terkenal karena gerakan sayap kirinya dan penerbitan karya-karya liberal, khususnya di akhir tahun 80-an ketika Syah}ru>r mulai menulis untuk mereka. Lihat Andreas Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) berubah": Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kita>b wa al-Qur'a>n* karya Muh}ammad Syah}ru>r " dalam pengantar terjemahan Syah}ru>r, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, cet. ke-5 (Yogyakarta: eLSAQ, 2008), hlm. 21. Artikel ini telah diterbitkan pada jurnal internasional *Die Welt des Islams*.

²³ Di antara bentuk-bentuk tirani yang dikemukakan Syah}ru>r antara lain: tirani teologi, tirani pemikiran, tirani pengetahuan, tirani sosial dan tirani ekonomi politik. Di antara pengaruhnya, menurut Syah}ru>r, tampak jelas dalam bidang *ulum al-Qur'an*, fiqh, penggunaan hadis *a>h}ad*, ilmu bahasa, peradilan, aparatur negara, kehidupan masyarakat, dan sikap terhadap perempuan. Syah}ru>r menguraikan secara lengkap dalam bukunya pada bab tersendiri, lihat Syah}ru>r, *fi al-Daulah wa al-Mujtama'*..., hlm. 209-332. Karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, alih bahasa Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata, *Tirani Islam Genealogi Masyarakat dan Negara*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), namun dalam kajian ini, penulis akan selalu mengacu pada versi bahasa Arab.

²⁴ Beberapa literatur berbahasa Arab yang didapat penulis, lebih banyak menggunakan istilah *al-Khulafa>' al-Ra>syidu>n*, namun yang berkembang di Indonesia kebanyakan menggunakan istilah Khulafa al-Rasyidin. Penulis belum menemukan awal munculnya penggunaan terma Khulafa al-Rasyidin di Indonesia, namun dalam kajian ini penulis cenderung menggunakan terma *al-Khulafa>' al-Ra>syidu>n*.

²⁵ Buku ini berisi tentang berbagai tema sosial-politik yang berkaitan dengan persoalan negara (*daulah*) dan masyarakat (*mujtama'*). Dalam karya ini Syah}ru>r menjelaskan tentang genealogi negara mulai dari keluarga (*usrah*), masyarakat (*ummah*), bangsa (*qaumiyyah*) dan

Melalui buku ini, Syahru'r memaknai negara sebagai fenomena dasar dalam dialektika manusia yang akan terus berkembang. Untuk mendukung gagasan tersebut, Syahru'r melakukan pelacakan terhadap genealogi negara dalam al-Qur'an. Praktik kenegaraan Nabi Saw. yang selama ini dinilai sebagai praktek ideal dalam bernegara, dipandang oleh Syahru'r sebagai produk ijtihad dan salah satu varian saja dari varian-varian lainnya yang datang kemudian. Menurutnya, negara Islam tidak mengenal sama sekali ahli agama dan tidak membutuhkan legitimasi dari mereka.²⁶

Pandangan Syahru'r seperti ini perlu mendapat tanggapan yang serius, mengingat dia bukan salah seorang ahli kenegaraan dan diragukan pemahamannya mengenai historisitas pemerintahan dalam Islam.²⁷ Lebih dari itu, keberaniannya dalam memaknai dan menafsirkan kembali beberapa terma dalam al-Qur'an, yang kemudian dijadikan sebagai "legitimasi" terhadap penelitiannya, telah membuatnya menuai kritikan dari beberapa pakar keilmuan Islam,²⁸ karena latar belakang pendidikan dia yang tidak pernah mengenal sama sekali ilmu agama

golongan (*syu'ub*), berbagai bentuk tirani (*istibda'd*) yang terjadi dalam ranah politik, ekonomi agama, serta penekanan pentingnya kebebasan dan demokrasi dalam Islam. Karya ini secara khusus telah dikritik oleh Mahami Muni'r Muhammad Tahir as-Syawwa'f. Lihat Mahami, *Tahafut al-Dira'sat al-Mu'asirah fi al-daulah wa al-Mujtama'* (Riyad): Da'ir as-Syawwa'f li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1995).

²⁶ Syahru'r, *fi al-Daulah wa al-Mujtama'*..., hlm. 196.

²⁷ Syahru'r tidak pernah belajar tentang kenegaraan atau perpolitikan, ia mendapatkan gelar insinyur dari studinya di Teknik Sipil, kemudian gelar magister dan doktoralnya dalam bidang Mekanika Pertanahan dan Fondasi. Lihat Peter Clark, "The Syahru'r Phenomenon: a Liberal Voice from Syria", dalam jurnal *Islam and Cristian-Muslim Relations*, vol. 7, no. 3, (United Kingdom, 1996), hlm. 337; lihat juga Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 19.

²⁸ Seperti Na'im al-Yafi, Muhammad Sa'id Ramad al-Bu'ti, Nasir Haid Abu Zaid, Muhammad Syafi' Ya'sin, Tahir Ziyadah, Ma'hir al-Munajjid, Yusuf al-Qaradawi dan masih banyak lagi pengkritik yang lain.

(Islam).²⁹ Hal ini tidak bisa dibiarkan, mengingat karya-karya Syah}ru>r telah dibukukan dan pernah menjadi *best seller book* di beberapa negara Arab, seperti di Lebanon, Mesir, Jordania dan Jazirah Arab.³⁰ Di Indonesia sendiri, karya Syah}ru>r telah banyak diterjemahkan dan telah beredar luas.

Beberapa peneliti menyatakan bahwa keunikan dan keaslian pendekatan Syah}ru>r terhadap penafsiran al-Qur'an terletak pada dekonstruksinya yang menyolok mata terhadap berbagai kontrak atau persetujuan—baik secara tekstual, linguistik, dan metodologis—yang bersinggungan dengan *genre* tafsir. Proposalnya yang secara jelas memilah al-Qur'an ke dalam dua teks yang sama sekali berbeda (*nubuwwah/risa>lah*) benar-benar merupakan dekonstruksi radikal terhadap pendekatan-pendekatan semisalnya yang telah ditunjukkan.³¹ Bagi Syah}ru>r, kebenaran sebuah pemikiran hanya bisa dianggap benar dan valid jika sesuai dan relevan dengan konteks realitas umat Islam sekarang. Hal ini sesuai dengan prinsip:

تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعواید والنیات³²

²⁹ Perjalanan intelektual Syah}ru>r bukan dari pemondokan (*kutta>b*) atau sekolah keagamaan lokal (*madrasah*), akan tetapi dari sekolah dasar (*Ibtida>iyyah*), persiapan (*I'da>diyyah*) dan menengah (*S/a>nawdiyyah*) di al-Mi>da>n, Damaskus. Lihat Tsuroya Kiswati, "Rekonstruksi Metodologis Wacana Keagamaan Muh}ammad Syah}ru>r", dalam *Jurnal Islamica, Jurnal Studi Keislaman*, vol. 4, no. 2, (Surabaya: PPs IAIN Sunan Ampel, 2010), hlm. 282. Di Indonesia sekolah semacam itu sering dikenal dengan Sekolah Dasar (SD), Sekolah Menengah Pertama (SMP) dan Sekolah Menengah Atas (SMA), yang volume pelajarannya hanya sekian persen saja.

³⁰ Lihat Dale F. Eickelman, "Islamic Liberalism Strikes Back", dalam *Middle East Studies Association (MESA) Bulletin*, vol. 27, no.2, (Desember, 1993), hlm. 63.

³¹ Lihat Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 47.

³² Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'la>m al-Muwa>qqi'i>n 'an Rabb al-'A<lami>n*, (Beirut: Da>r al-Jayl, t.t.), juz III, hlm. 3.

“Ketetapan hukum (fatwa) berubah karena perubahan waktu, tempat, keadaan, adat istiadat, dan niat.”

Hal ini yang patut dipertanyakan, mengingat Syah}ru>r tidak pernah belajar ilmu-ilmu al-Qur'an ataupun bahasa Arab secara mendalam, penarikan kesimpulannya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an hanya berdasarkan logika bahasa saja, meskipun secara logika hal itu nampak benar. Pandangan Syah}ru>r yang radikal dan kontroversial inilah yang mendorong penyusun untuk melakukan penelaahan mendalam terhadap paradigma pemikirannya, lebih spesifik lagi terkait dengan tirani dan produk-produknya (*al-istibda>d wa nata>ijuh*). Pemilihan penyusun terhadap pembahasan tirani dan produk-produknya, lebih dikarenakan melihat fenomena pemikiran Islam saat ini yang masih “sepi” dari pembahasan mengenai kenegaraan (*siya>sah dustu>riyyah*), terutama yang secara khusus membahas tentang tirani.

Melalui penelaahan terhadap latar belakang di atas, maka penulis menetapkan judul dalam pembahasan ini adalah: **“KRITIK ATAS PEMIKIRAN MUH{AMMAD SYAH{RU<R TENTANG PENGARUH TIRANI”**. Semoga tulisan ini bisa menjadi sumbangan referensi alternatif mengenai pembahasan kenegaraan (*siya>sah dustu>riyyah*) terhadap negara yang mayoritas berpenduduk muslim maupun dunia Islam secara umum. Juga memberikan sudut pandang yang berbeda terhadap pemikiran “radikal” Syah}ru>r, khususnya yang berkenaan dengan tirani.

B. Pokok Permasalahan

Bertolak dari latar belakang di atas, penulis merumuskan pokok permasalahan dalam bentuk pertanyaan berikut:

1. Bagaimana pemikiran Syahrudin tentang konsep tirani (*al-istibda*) serta konsistensinya terhadap penerapan syari'at Islam?
2. Bagaimana bentuk kontribusi teoretik yang sanggup diberikan oleh pandangan tersebut bagi perkembangan wacana politik Islam kontemporer?

C. Tujuan dan Kegunaan

Ada beberapa poin penting yang dijadikan tujuan dan kegunaan penelitian ini, yaitu:

1. Mengetahui pemikiran Syahrudin tentang konsep tirani (*al-istibda*) serta konsistensinya terhadap penerapan syari'at Islam.
2. Mencari kontribusi teoretik yang sanggup diberikan oleh pandangan tersebut bagi perkembangan wacana politik Islam kontemporer.

Adapun kegunaan yang dapat diharapkan dari studi ini adalah memberikan publikasi ilmiah bagi dunia akademis maupun masyarakat luas tentang pandangan Syahrudin terkait dengan tirani Islam dan produk-produknya yang berimplikasi pada pemikiran keilmuan Islam, serta beberapa kesalahan pandangannya dalam memahami keilmuan Islam, sehingga memberikan pandangan yang proporsional bagi pembaca dalam menelaah pemikiran seorang tokoh maupun lingkungan yang mengitarinya.

D. Telaah Pustaka

Pemikiran Syah}ru>r yang kontroversial telah mendapat respon intelektual secara luas dari berbagai kalangan, baik oleh sesama sarjana Timur Tengah, sarjana Barat (Islamisis) dan tak terkecuali sarjana Indonesia.

Di antara hampir dua lusinan karya yang menanggapi karya Syah}ru>r, hampir tidak terdapat reaksi yang sungguh-sungguh positif terhadapnya, bahkan dari mereka yang berlatar belakang profesi yang sama dengan dirinya (teknik).³³ Akan tetapi dalam kajian ini, penulis mencoba untuk bersikap se-objektif mungkin dalam melihat pemikiran Syah}ru>r tanpa dipengaruhi dari karya yang mengkritik atau mengaguminya. Hal ini semata-mata berdasarkan atas asumsi pembacaan awal penulis dan nantinya penarikan kesimpulan berdasarkan analisis yang mendalam terhadap beberapa karya Syah}ru>r.

Studi kritis atas pemikiran Syah}ru>r yang dapat ditelusuri antara lain karya Sa>lim al-Ja>bi> dalam "*al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah li al-Duktu>r Muh}ammad Syah}ru>r-Mujarrad Tanji>m / Kaz\aba al-Munajjimu>n walau S{adaqu>*". Dalam karya ini, al-Ja>bi> menyatakan secara tegas bahwa karya Syah}ru>r, khususnya yang pertama (*Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, Al-Kita>b wa al-Qur'a>n: Qira>'ah Mu'a>s}irah*), tidak lebih dari praduga semata-

³³ Seperti Ma'mu>n al-Jawi>ja>ti> dengan karyanya *al-Usus al-Kha>sirah li al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah* (Cyprus: al-Jafa>n wa al-Ja>bi> li al-T{aba>'ah wa al-Nasyr, 1993); *Muga>lit}a>t al-Mu'a>s}irah fi al-Radd 'ala> Kita>b: Dira>sa>t Di>niyyah Mu'a>s}irah fi> al-Daulah wa al-Mujtama'* (Cyprus: al-Jafa>n wa al-Ja>bi> li al-T{aba>'ah wa al-Nasyr, 2000), dan Jawa>d Mu>sa> Muh}ammad 'Affa>nah, *al-Qur'a>n wa Auha>m al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah-Radd 'Ilmi> Sya>mil 'ala> Kita>b "al-Kita>b wa al-Qur'a>n-Qira>'ah Mu'a>s}irah"* (Oman: Da>r al-Basyi>r, 1994). Lihat Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 23.

mata serta tidak mempunyai landasan teori ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan.³⁴

Respon "tidak simpatik" juga ditunjukkan oleh al-Syawwa>f, seorang ahli hukum dari Lebanon, dalam dua karya kritiknya *Taha>fut al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah*³⁵ dan *Taha>fut al-Dira>sa>t al-Mu'a>s}irah fi> al-Daulah wa al-Mujtama'*.³⁶ Baik secara material maupun metodologis, al-Syawwa>f banyak menyoroti kejanggalan-kejanggalan yang ditemukan di dalam dua karya pertama Syah}ru>r. Misalnya saja, ketika ia menjadikan realitas manusia (*al-wa>q*'³⁷) manusia sebagai sumber hukum yang mengalahkan wahyu, padahal sumber hukum hanyalah wahyu. Realitas hanyalah tempat untuk berpikir, bukan sumber untuk berpikir.³⁷

Dalam artikel *al-Muna>qisya>t al-Isyka>liyyah al-Manhajiyyah fi> al-Kita>b wa al-Qur'a>n*, Ma>hir al-Munjid juga menyatakan bahwa Syah}ru>r banyak melakukan kekeliruan dalam memberikan definisi atas berbagai terma yang digunakannya.³⁸ Di antaranya, kekeliruan Syah}ru>r dalam memaknai kata *al-h}ani>fiyyah* dengan *inh}ira>f* (bengkok) dan *al-tagayyur* (berubah),³⁹

³⁴ Sa>lim al-Ja>bi>, *Al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah li al-Duktu>r Muh}ammad Syah}ru>r-Mujarrad Tanji>m / Kaz>aba al-Munajjimu>n walau S{adaqu>*, (Damaskus: AKAD, 1991).

³⁵ Maha>mi> Muni>r Muh}ammad T{a>hir al-Syawwa>f, *Taha>fut al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah* (Cyprus: al-Syawwa>f li al-Nasyr wa al-Dira>sa>t, 1993).

³⁶ Maha>mi> Muni>r Muh}ammad T{a>hir al-Syawwa>f, *Taha>fut al-Dira>sa>t al-Mu'a>s}irah fi> al-Daulah wa al-Mujtama'* (Riya>d): Da>r al-Syawwa>f li al-Nasyr wa al-Tauzi>', 1995).

³⁷ al-Syawwa>f, *Taha>fut al-Qira>'ah...*, hlm. 542.

³⁸ Ma>hir al-Munjid, "Muna>qisya>t al-Isyka>liyyah al-Manhajiyyah fi> al-Kita>b wa al-Qur'a>n: Dira>sah Naqd}iyyah," *Jurnal 'A<lam al-Fikr*, Beirut, t.t.

³⁹ Syah}ru>r, *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n ...*, hlm. 448-449.

padahal, menurut al-Munjid, *al-h}ani>fiyyah* bermakna *mustaqi>m* (lurus). Dari sini ia berpendapat bahwa digunakannya pengertian *al-h}ani>fiyyah* dengan *inh}ira>f* oleh Syah}ru>r lebih didorong karena latar belakangnya yang akrab dengan filsafat Marx dan tidak didukung oleh argumentasi logis yang kuat.⁴⁰

Respon positif atas pemikiran Syah}ru>r dikemukakan oleh seorang pakar hukum Islam asal Palestina, Wael B. Hallaq dalam *A History of Islamic Legal Theories*. Dalam karya ini, Hallaq mengkategorikan Syah}ru>r sebagai eksponen utama kelompok *religious liberalism* dalam pemikiran usul fiqh kontemporer yang memiliki konsep pembaharuan paling revolusioner dan paling inovatif bila dibanding dengan pemikir lain dalam kelompok ini, seperti Fazlur Rah}ma>n, al-Asymawi>. Hal ini dikarenakan pembacaan Syah}ru>r terhadap al-Qur'an dan Sunnah berdasar ilmu-ilmu alam modern; khususnya fisika dan matematika sebagai pola analisisnya yang dapat membangun hukum menjadi sebuah sistem komprehensif dengan lahirnya teori *hudud (al-naz}ariyyat al-h}udu>diyyah)*,⁴¹ yang menurut Hallaq, sangat berguna untuk memahami hukum Allah di zaman modern.⁴² Metodologi Rah}ma>n, menurut Hallaq, tidak disandarkan pada semua mekanisme gerakan pengaplikasian prinsip-prinsip sistematis yang didapat dari

⁴⁰ Ma>hir al-Munjid, "Muna>qisya>t al-Isyka>liyyah...", hlm. 198-199.

⁴¹ *H}udu>d* dimaknai Syah}ru>r sebagai sebuah batas dan bukan sebagai larangan, seperti yang dimaknai oleh kebanyakan fuqaha. *H}udu>d* dalam terminologi fuqaha diartikan sebagai hukuman (*'uqu>bah*) yang sudah ditentukan oleh Allah yang tidak boleh dikurangi ataupun ditambahi dalam bentuk apa pun dan merupakan hak-Nya. Dalam pandangan fuqaha, *h}udu>d* menjadi nama bagi tujuh jenis tindak pidana, yakni zina, menuduh zina, minum khamr, mencuri, merampok, murtad dan memberontak. Lihat 'Abd al-Qa>dir 'Audah, *al-Tasyri>' al-Jana>'i> al-Isla>mi>*, *Muqa>ranan bi al-Qa>nu>n al-Wad}'i>*, juz 1, (Beirut: Da>r al-Ka>tib al-'Ara>bi>, t.th.), hlm. 78-79. Kajian mengenai *al-naz}ariyyat al-h}udu>diyyah* Syah}ru>r akan diulas dalam pembahasan berikutnya.

⁴² Wael B. Hallaq, *A History of Islamic...*, hlm. 363-364.

teks dan konteksnya pada situasi baru. Metodenya tidaklah berupa garis besar (*outline*) yang komprehensif, yang bisa disodorkan kepada dunia Islam modern untuk memecahkan problem-problem manusia secara alamiah apabila tidak ditemukan dalam teks al-Qur'an dan Sunnah.⁴³ Hallaq mensinyalir bahwa teori *limit/hudud* yang ditawarkan oleh Syahrur akan menggantikan teori qiyas dan ijma' yang dianggapnya telah usang dan menindas.⁴⁴

Adapun sarjana Barat yang telah melakukan kajian kritis atas pemikiran Syahrur antara lain Dale F. Eickelmann dalam dua artikelnya "*Islamic Liberalism Strikes Back*"⁴⁵ dan "*Inside The Islamic Reformation*".⁴⁶ Artikel yang pertama merupakan ekspresi kekaguman penulis terhadap pemikiran Syahrur yang cemerlang, seperti keberanian Syahrur dalam pembacaan ulang terhadap al-Qur'an dan Sunnah yang berbeda sama sekali dengan kebanyakan pemikir muslim lain, juga keberaniannya keluar dari dogma yang selama ini dibangun oleh pemikir muslim klasik seperti perlakuan terhadap wanita dalam Islam. Sedangkan artikel keduanya merupakan liputannya seputar kontroversi buku-buku Syahrur.

Pembahasan terhadap pemikiran Syahrur juga dilakukan oleh sarjana Indonesia, di antaranya Sahiron Syamsuddin, melalui "*Book Review al-Kita>b wa*

⁴³ *Ibid.*, hlm. 363.

⁴⁴ Dianggap telah usang karena bagaimana mungkin permasalahan pada abad kedua puluh dianalogikan dengan abad ketujuh. *Ibid.*, hlm. 374-375.

⁴⁵ Dale F. Eickelmann, "Islamic Liberalism Strikes Back," *Middle East Studies Association Bulletin*, vol. 27, no.2, (Desember, 1993).

⁴⁶ Dale F. Eickelmann, "Inside The Islamic Reformation," *Wilson Quarterly*, vol. 22, no. 1, (1998).

al-Qur'a>n".⁴⁷ Dalam review ini, Sahiron berusaha mendeskripsikan kandungan buku pertama dan melacak temuan-temuan Syah}ru>r dan kerangka metodologis yang digunakan. Ia juga menulis tentang "Konsep Wahyu al-Qur'an dalam Perspektif M. Syah}ru>r",⁴⁸ yang merupakan elaborasi mengenai konsep penurunan wahyu yang digagas oleh Syah}ru>r tidak banyak berbeda dengan sebagian sarjana Muslim lain. Yang berbeda dari pandangan Syah}ru>r adalah dengan digunakannya pendekatan filsafat bahasa, dengan membedakan kata *al-inza>l*⁴⁹ dan *al-tanzi>l*⁵⁰ sehingga penjelasannya bisa diterima oleh akal manusia. M. In'am Esha melalui artikelnya "Rekonstruksi Metodologis Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r"⁵¹ berusaha merekonstruksi akar historis dan metodologis pemikiran Syah}ru>r terutama yang terkait dengan teori batas (*an-naz}ariyyat al-h}udu>diyyah*). Sedangkan Linda Darnela meng-eksplora kerangka berfikir Syah}ru>r tentang poligami melalui artikelnya "Menggali Teks,

⁴⁷ Sahiron Syamsuddin, "Book Review al-Kita>b wa al-Qur'a>n," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* (No. 62/XII/1998).

⁴⁸ Sahiron Syamsuddin, "Konsep Wahyu al-Qur'an dalam Perspektif M. Syah}ru>r", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 1, no. 1 (Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga, 2000).

⁴⁹ *Al-Inza>l* berarti merubah sesuatu yang tidak mungkin ditangkap oleh manusia (*gair mudrakah*) menjadi sesuatu yang dapat dicerna (*mudrakah*). Kaitannya dengan pewahyuan al-Qur'an adalah bahwa al-Qur'an diubah oleh Allah dari keadaan yang tidak bisa ditangkap oleh manusia/malaikat ke dalam bentuk eksistensi yang dapat dicerna (*qur'a>nan 'arabi>yan*), dan hal ini terjadi sekaligus pada malam Qadr (*Lailatul Qadr*). Al-Qur'an sebelum diturunkan ke langit dunia masih dalam keadaan *gair mudrak*. Agar menjadi wujud *mudrak*, al-Qur'an diturunkan ke *Bait al-'Izzah* di langit dunia. Lihat Syah}ru>r, *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n ...*, hlm. 152-153.

⁵⁰ *Al-Tanzi>l* dipahami oleh Syah}ru>r sebagai "pemindahan/perubahan/penurunan ke dalam bentuk materi (bentuk ujaran)" melalui malaikat Jibril sebagai perantara. Penurunan dalam bentuk materi kepada Nabi Muhammad Saw. itu dilakukan oleh Jibril dengan "melihat" kepada al-Qur'an yang telah tersimpan di *Bait al-'Izzah*. Lihat Syah}ru>r, *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n ...*, hlm. 153.

⁵¹ M. In'am Esha, "Rekonstruksi Metodologis Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r", dalam A. Khudori Soleh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 294-314.

Meninggalkan Makna: Pemikiran Singkat Muh}ammad Syah}ru>r tentang Poligami”.⁵²

Kajian atas pemikiran Syah}ru>r dalam bentuk disertasi di antaranya adalah “Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r dalam Ilmu Usul Fiqh: Teori *H}udu>d* sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fiqh” yang disusun oleh Muhyar Fanani. Penulis mengkaji pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r dalam ilmu usul fiqh dengan lebih menekankan pada teori *h}udu>d*-nya melalui pendekatan sosiologi ilmu pengetahuan,⁵³ sebuah pendekatan yang diklaim oleh penulisnya sebagai pendekatan yang jarang atau belum pernah dipergunakan oleh para pengkaji ilmu-ilmu keislaman, termasuk para pengkaji ilmu usul fiqh.⁵⁴

Pembahasan atas pemikiran Syah}ru>r dalam bentuk skripsi, antara lain "Konsep I'jaz al-Qur'an Perspektif Syah}ru>r: Study Analisis atas al-Kita>b wa al-Qur'a>n: Qira>'ah Mua>'s}irah" oleh Khoirul Hudaya,⁵⁵ "Prinsip Batas (*al-h}udu>d*) dalam Islam menurut Syah}ru>r: Kajian Metodologis" oleh Irma Laily

⁵² Linda Darnela, “Menggali Teks, Meninggalkan Makna: Pemikiran Singkat Muh}ammad Syah}ru>r tentang Poligami”, *Asy-Syir'ah, Jurnal Ilmu Syari'ah*, (selanjutnya disebut *Asy-Syir'ah*), vol. 42, no. 1, (Yogyakarta: Fak. Syariah UIN Sunan Kalijaga, 2008).

⁵³ Sosiologi ilmu pengetahuan adalah ilmu baru dan merupakan cabang dari sosiologi yang mempelajari hubungan antara pemikiran dan masyarakat dan menaruh perhatian pada kondisi sosial atau eksistensial pengetahuan. Sosiologi ilmu pengetahuan memandang bahwa ilmu tidak lain hanyalah hasil kesepakatan sosial (*social contract*) para ilmuan yang sangat terbuka bagi perubahan dan perkembangan baru karena tuntutan situasi dan kondisi sosial yang berbeda. Lihat Peter L. Berger, sebagaimana dikutip Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: Lkis, 2010), hlm. 24, 27.

⁵⁴ Muhyar Fanani, “Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r dalam Ilmu Usul Fiqh: Teori *Hudud* sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fiqh”, disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005. Karya ini merupakan disertasi terbaik nasional Departemen Agama RI tahun 2006, dan sudah diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: Lkis, 2010). Penulis juga banyak mendapatkan referensi asli karya Muh}ammad Syah}ru>r dan para pengkritik Syah}ru>r dari bapak Muhyar Fanani.

⁵⁵ Khoirul Hudaya, "Konsep I'jaz al-Qur'an Perspektif Syah}ru>r: Study Analisis atas al-Kita>b wa al-Qur'a>n: Qira>'ah Mu'a>s}irah", skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2000.

Fajarwati,⁵⁶ “Analisis Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r tentang Syu>ra> dan Demokrasi” oleh Rochimah⁵⁷ dan “Relasi Islam dan Negara: Studi atas Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r” oleh Arifin.⁵⁸ “Konsep Negara Menurut Muh}ammad Syah}ru>r dalam Perspektif Fiqh Siyasah” oleh Muhammad Fahmi Najib.⁵⁹

Melalui telaah pustaka di atas, berbagai karya dan penelitian tentang Syah}ru>r, dan kaitannya dengan permasalahan tirani, sepanjang pengetahuan penulis, belum ada penelitian terdahulu yang mengkaji topik serupa dengan topik yang penulis kaji.

E. Kerangka Teoritik

Secara universal pemikiran politik Islam tertuang di dalam *fiqh siya>sah* atau *siya>sah syar'iyah*. *Siya>sah* (سياسة) berasal dari kata ساس ، يسوس ، سياسة (sa>sa, yasu>su, siya>sah) yang berarti: “untuk memerintah, kekuasaan; untuk mengadministrasi, untuk memenej, untuk mengendalikan, mengarahkan”.⁶⁰ Kata

⁵⁶ Irma Laily Fajarwati, "Prinsip Batas (al-H{udu>d) dalam Islam Menurut Syah}ru>r: Kajian Metodologis", skripsi Fakultas Syari'ah , IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2000.

⁵⁷ Rochimah, “Analisis Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r tentang Syu>ra> dan Demokrasi”, skripsi Fakultas Syari'ah , UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004.

⁵⁸ Arifin, “Relasi Islam dan Negara: Studi atas Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r”, skripsi Fakultas Syari'ah , UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005.

⁵⁹ Muhammad Fahmi Najib, “Konsep Negara Menurut Muh}ammad Syah}ru>r dalam Perspektif Fiqh Siyasah”, skripsi Fakultas Syari'ah , UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005.

⁶⁰ Muni>r al-Ba'albaki>, *al-Mawrid al-Asa>si>*, (Beirut: Da>r al-'Ilm li al-Mala>yi>n, 2002), cet. ke-36, hlm. 617; lihat juga Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, (Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, 1996); Akh. Minhaji, “Sekali Lagi: Kontroversi Negara Islam” dalam *Asy-Syir'ah*, no. 6, (Yogyakarta: Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 1999), hlm. 5.

siya>sah kadangkala diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan kuda kerdil (pony),⁶¹ yang dalam bahasa Arab dikenal dengan *sais*.

Secara umum, istilah *siya>sah* dipahami sebagai politik dan juga ilmu tata pemerintahan (*statecraft*), atau istilah yang lebih mengarah kepada keahlian atau kecakapan, dan bukan sebuah doktrin atau filsafat. Ibn ‘Aqil, sebagaimana dikutip Ibn al-Qayyim, memaknai *siya>sah* secara istilah adalah:

السياسة ما كان من الافعال بحيث يكون الناس معه اقرب الى الصلاح وابتعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ولا نزل به وحى⁶²

“*Siya>sah* adalah segala perbuatan yang membawa manusia lebih dekat kepada kemaslahatan dan lebih jauh kepada kemafsadatan, sekalipun Rasulullah tidak menetapkannya dan Allah tidak menentukannya.”

Aspek fiqh dari *siya>sah syar’iyyah* tampak pada batasan yang diajukan oleh Abd al-Wahab Khallaf, sebagaimana dikutip Djazuli:⁶³

“*siya>sah syar’iyyah* ialah pengurusan hal-hal yang bersifat umum bagi negara Islam dengan cara yang menjamin perwujudan kemaslahatan dan penolakan kemudaratan dengan tidak melampaui batas-batas syariah dan pokok-pokok syariah yang kulliy, meskipun tidak sesuai dengan pendapat ulama-ulama mujtahid.”

Adapun bidang khusus dalam fiqh *siya>sah* yang mengkaji masalah kenegaraan adalah fiqh *siya>sah dustu>riyyah* (سياسة دستورية). *Dustu>riyyah* bisa

⁶¹ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, Editor: J. Milton Cowan, (New York: Spoken Language Services, 1976), edisi ke-3, hlm. 448; lihat juga Akh. Minhaji, *Ibid.*, hlm. 6.

⁶² Abi> ‘Abdillah Muh}ammad bin Abi> Bakr bin Ayyub, lebih dikenal Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I’la>m al-Muwaqqi’i>n ‘an Rabb al-‘A<lami>n*, jilid 6, (Jeddah: Da>r Ibn al-Jauzi>, 1423 H), hlm. 512; lihat juga penulis yang sama, *al-T{uruq al-H{ukmiyyah fi> al-Siya>sah al-Syar’iyyah*, jilid I, (t.t.: Da>r ‘A<lim al-Fawa>id, t.th.), hlm. 29.

⁶³ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-Rambu Syariah*, (Jakarta: Kencana, 2007), cet. ke-3, hlm. 28.

dipahami berdasarkan peraturan perundang-undangan (hukum ketatanegaraan). Kajian ini mengatur hubungan antara negara dengan lembaga negara yang satu dengan warga negara dan lembaga negara yang lain dalam batas-batas administratif suatu negara.⁶⁴ Adapun *dustu>r* dalam terminologi Syafi>q Gurbal, adalah:

القواعد الأساسية للحكم في أية دولة كما تدل عليها قوانينها ونظمها وعاداته⁶⁵

“Prinsip-prinsip pokok bagi pemerintahan negara mana pun seperti terbukti di dalam perundang-undangannya, peraturan-peraturannya, dan adat-adatnya.”

Dustu>r adalah prinsip-prinsip pokok bagi pemerintahan negara atau dalam istilah kita dikenal dengan Undang-Undang Dasar, dalam bahasa Inggris sering dikenal dengan istilah *constitution*. *Siya>sah dustu>riyyah* mencakup bidang kehidupan yang sangat luas dan kompleks, sehingga terbagi menjadi beberapa bidang, yaitu:⁶⁶

1. *Siya>sah tasyri>iyyah*, termasuk di dalamnya persoalan *ahl halli wa aqdi*, perwakilan persoalan rakyat; hubungan muslim dengan non-muslim di dalam suatu negara, seperti Undang-Undang Dasar, peraturan pelaksanaan, peraturan daerah, dan sebagainya.
2. *Siya>sah tanfiz\iyyah*, termasuk di dalamnya persoalan imamah, persoalan *bai'ah*, *wuzarah*, *waliy al-ahdi*, dan lain-lain.

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 31.

⁶⁵ Muh}ammad Syafi>q Gurbal, *al-Mausu>'ah al-'Ara>biyyah al-Muyassarah*, (Kairo: Da>r al-Qalam al-Qa>hirah, 1965), hlm. 794.

⁶⁶ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah...*, hlm. 48.

3. *Siya>sah qad}a>iyyah*, termasuk di dalamnya masalah-masalah peradilan.

Luasnya cakupan bidang *siya>sah dustu>riyyah*, maka dalam pembahasan ini dibatasi hanya membahas pengaturan dan perundang-undangan yang dituntut oleh hal ihwal kenegaraan dari segi persesuaian dengan prinsip-prinsip agama dan merupakan realisasi kemaslahatan manusia serta memenuhi kebutuhannya.

Kajian kenegaraan dalam Islam termasuk kategori fiqh,⁶⁷ sehingga usul fiqh sebagai kerangka metodologi atau teori fiqh, menempati posisi yang sangat penting.⁶⁸ Mengingat kajian kenegaraan dalam sumber utama (al-Qur'an dan Sunnah) tidak digariskan secara rinci, hanya asas-asas atau prinsip-prinsipnya saja. Secara umum, menurut Djazuli,⁶⁹ penggalian dalil dalam kajian *siya>sah* bisa dilakukan dengan metode-metode: *ijma>*,⁷⁰ *qiya>s*,⁷¹ *al-mas}lah}ah al-*

⁶⁷ Tentang signifikansi pemahaman hukum (fiqh) terhadap kajian pemikiran politik Islam lihat KH. Ibrahim Hosen, "Fiqh Siyasi dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik," *Jurnal Ulumul Qur'an*, (No. 2 Vol. IV/1993), hlm. 58.

⁶⁸ Khalla>f mendefinisikan ushul fiqh sebagai koleksi kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang dijadikan sebagai acuan di dalam pengambilan hukum syari'at tentang perbuatan manusia berdasarkan dalil-dalil yang rinci. Lihat Khalla>f, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh...*, hlm. 12. Sebenarnya ilmu ini tidak hanya menjadi metodologi baku bagi hukum Islam saja, tetapi merupakan metodologi baku bagi seluruh pemikiran intelektual Islam. Tapi sejarah pemikiran Islam mempersempit wilayah kerjanya hanya dalam wilayah pemikiran hukum saja. Lihat, H.M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainurrofiq Dawam, *"Mazhab" Jogja, Menggagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), hlm. 117.

⁶⁹ A. Djazuli, *Fiqh Siyasah...*, hlm. 32-36.

⁷⁰ Dalam *fiqh siya>sah*, *ijma>* bermanfaat untuk mengetahui dalil hukum yang pernah disepakati ulama terdahulu.

⁷¹ *Qiya>s* digunakan untuk mencari '*umu>m al-ma'na*'; mencari '*illat* hukum. Dengan penggunaan *qiya>s*, hukum dari sesuatu masalah dapat diterapkan dalam masalah lain pada masa dan tempat yang berbeda, jika memiliki '*illat* hukum yang sama.

mursalah,⁷² *sadd al-z}ari>'ah* dan *fath} al-z}ari>'ah*,⁷³ *al-'a>dah*,⁷⁴ *al-istih}sa>n*⁷⁵ dan kaidah-kaidah fiqhiyyah.

Prinsip dasar Islam dalam pengaturan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara adalah mewujudkan kemaslahatan umat atau kesejahteraan rakyat secara umum (*al-mas}lah}ah al-'a>mmah*). Abu> Ish}a>q al-Sya>tibi> dalam kitabnya *al-Muwa>faqa>t* berpendapat bahwa tujuan utama dari syari'ah adalah untuk memperjuangkan tiga kategori hukum, yaitu *al-d}aru>riyyah*, *al-h}a>jiyyah* dan *al-tah}si>niyyah*. Tujuan dari masing-masing kategori tersebut adalah untuk memastikan bahwa kemaslahatan kaum muslimin, baik di dunia maupun di akhirat terwujud dengan cara terbaik.⁷⁶ Konsep masalah

⁷² *Al-mas}lah}ah al-mursalah* digunakan dalam mengatur dan mengendalikan persoalan-persoalan yang tidak diatur oleh al-Qur'an dan Sunnah. Oleh karena itu, penerapan *al-mas}lah}ah al-mursalah* harus didasarkan pada hasil penelitian yang cermat dan akurat (*istiqla>'*).

⁷³ *Sadd al-z}ari>'ah* digunakan sebagai upaya pengendalian masyarakat untuk menghindari kemafsadatan sedangkan *fath} al-z}ari>'ah* digunakan sebagai upaya perekrasan masyarakat untuk mencapai kemaslahatan.

⁷⁴ *Al-'a>dah* ada dua macam, yaitu: *al-'a>dah al-s}a>lih}ah*, adat yang tidak menyalahi syara' dan *al-'a>dah al-fasi>dah*, adat yang bertentangan dengan syara'.

⁷⁵ *Al-istih}sa>n* sering diartikan dengan perubahan dalil yang dipakai seorang mujtahid. Dalam hubungan itu, dari dalil yang satu ke dalil yang lain, yang menurutnya kuat.

⁷⁶ Kemaslahatan itu yang paling utama (*al-mas}lah}ah al-d}aru>riyyah*) ditujukan untuk menjamin hak-hak dasar manusia yang meliputi, *pertama*, hak dan kebebasan beragama (*h}ifz} al-di>n*). *Kedua*, keselamatan fisik atau jiwa (*h}ifz} al-nafs*). *Ketiga*, keselamatan keluarga atau keturunan (*h}ifz} al-nasl*). *Keempat*, keselamatan harta benda atau hak milik pribadi (*h}ifz} al-ma>l*) dan *kelima*, keselamatan akal atau kebebasan berpikir (*h}ifz} al-'aql*). Lihat Abi> Ish}a>q Ibra>hi>m Mu>sa> bin Muh}ammad al-Lakhami> al-Sya>tibi> (untuk selanjutnya disebut al-Sya>tibi>), *Al-Muwa>faqa>t fi Us}u>l al-Ah}ka>m* (Saudi Arabia: Da>r Ibn 'Affa>n, 1997 M/1317 H), jilid 2, hlm. 17. Dalam melihat kemaslahatan, sepertinya Syah}ru>r tidak jauh berbeda dengan pemikir terdahulu. Meskipun tidak menjelaskan secara rinci mengenai dalil kemaslahatan dalam beberapa karyanya, akan tetapi arah pemikiran Syah}ru>r dalam menyikapi permasalahan kenegaraan pada abad modern lebih mendahulukan aspek kemaslahatan yang dibangun dari dalil al-Qur'an dan Sunnah. Hal ini semakin terlihat jelas pada karyanya yang kelima yang membahas *maqa>s}id al-syari>'ah* (*al-mas}lah}ah al-d}aru>riyyah*) pada bab tersendiri. Lihat Syah}ru>r, *Dira>sa>t Islamiyyah Mu'as}irah*, *Tajfi>f Mana>bi' al-Irha>b* (Beirut: Muasasah al-Dira>sa>t al-Fikriyyah al-Mu'a>s}irah dan Damaskus: al-Aha>li: 2008), hlm. 261-295.

ini terus menerus direvitalisasi oleh para pemikir muslim pasca Sya>tibi>, baik oleh mereka, yang oleh Hallaq disebut sebagai bagian, dari aliran *utilitarianisme religius* maupun *liberalisme religius*.⁷⁷

Melalui analisis linguistik dan pendekatan saintifiknya, Syah}ru>r oleh Hallaq dianggap sebagai salah satu eksponen *liberalisme religius* yang paling prospektif. Hal ini karena Syah}ru>r berhasil merumuskan “teori batas (*limit*)” atau “*naz}ariyyah al-h}udu>d*” sebagai metodologi hukum Islam kontemporer berintikan pada watak elastisitas hukum Islam yang dikerangkakan dalam batasan-batasan Allah (*H{udu>d Allah*) yang menyimpan kecenderungan kontradiktif antara dimensi *istiqa>mah* dan *h}ani>fiyyah* sebagai pilar teoretik utamanya.

Pertimbangan kemaslahatan—termasuk fungsionalisasi teori batas—menjadi penting mengingat secara doktrinal maupun historis, formulasi konseptual tentang pemikiran politik Islam, khususnya mengenai negara, tidak mendapat acuan doktrinalnya di dalam al-Qur'an maupun hadis, melainkan berkembang dari situasi kesejarahan yang, menurut Qamaruddin Khan, tidak

⁷⁷ Wael B. Hallaq dalam karyanya *A History of Islamic Legal Theories*, telah menguraikan secara sistematis sejarah perkembangan teori Hukum Islam. Ada tiga paradigma atau aliran ushul fiqh yang berhasil dipetakan oleh Hallaq: 1) *Literalistik*, paradigma ini dimotori oleh ulama Mutakallimun dan H{anafiyyah dengan ciri-ciri dominasi pembahasan tentang teks. Paradigma ini berlangsung selama kurang lebih lima abad (abad II-VII H.) dan mengalami perbaikan pada abad ke-8 H, oleh seorang *us}uliyyun* Andalusia, al-Sya>t}ibi> yang menambahkan teori *maqa>s}id al-syari>'ah* yang tidak lagi terpaku pada teks. 2) *Utilitarianisme*. Aliran ini muncul enam abad kemudian dan hanya merevitalisasi sumbangan al-Sya>t}ibi> dalam konteks dunia modern. Tokohnya seperti 'Abduh, Rasyi>d Rid}a>, 'Abd al-Wahha>b Khalla>f, Allal al-Fa>si> dan H{asan al-T{ura>bi>. 3) *Liberalisme*. Aliran ini beranggapan bahwa prinsip masalah tidak lagi memadai untuk membuat hukum Islam mampu hidup di dunia modern dan cenderung membuang teori-teori usul fiqh lama. Tokohnya antara lain Fazlur Rah}ma>n dengan teori *double movement*-nya dan Syah}ru>r dengan *naz}ariyyah h}udu>d*-nya. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic...*, hlm. 307-377; H.M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", hlm. 118-121.

mempunyai klaim kesucian religius dalam dirinya,⁷⁸ dalam arti tidak ada dalil *qat}'i* yang mengatur berlangsungnya tatanan suatu pemerintahan negara. Bertolak dari kenyataan ini, adalah wajar jika perkembangan pemikiran politik Islam tidak monolitik, baik di era klasik, yang tidak membatasi kajiannya pada pendekatan hukum (*juristic*) dan lebih menitikberatkan pada kerangka normatif atau legitimasi pemikiran dan praktek politik, namun telah ada metodologi atau kecenderungan (*trend*) lain semisal trend birokrasi (*bureaucratic trend*), trend filosofis (*philosophic trend*), dan trend etis (*ethical trend*), maupun di era modern.⁷⁹

Para pemikir politik Islam klasik dan pertengahan tidak mempersoalkan kedudukan agama (*syari'at*) dan relasinya dengan pemerintahan, karena dalam kenyataannya sistem kekhalifahan, yang berbeda dengan sistem pemerintahan negara-negara bukan Muslim pada waktu itu, telah mengintegrasikan antara agama dan pemerintahan. Tidak begitu halnya dengan masa kontemporer yaitu dengan muncul beberapa perdebatan terkait persoalan ini. Perdebatan ini mengemuka terutama sejak adanya interaksi umat Islam dengan Barat yang membawa sistem pemerintahan dan segenap pranatanya ke negeri-negera Muslim lewat kolonialisme.

⁷⁸ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 2002), cet. ke-2, hlm. 363.

⁷⁹ Lihat M. Sirajuddin Syamsuddin, "Pemikiran Politik: Aspek yang Terlupakan dalam Sistem Pemikiran Islam", dalam Ihsan Ali Fauzi (ed.), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989), hlm. 243; Muhammad Azhar, *Filsafat Politik Perbandingan Antara Islam dan Barat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 17.

Di era modern formulasi konsep relasi Islam dan negara secara garis besar dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa paradigma⁸⁰ atau tipologi pemikiran, yaitu: *pertama*, aliran konservatif, yang tetap mempertahankan integrasi antara Islam dan negara, karena menurut paradigma ini, Islam telah lengkap mengatur sistem kemasyarakatan. Islam berisi syari'at yang sempurna, lengkap, komprehensif dan berlaku universal untuk seluruh umat manusia di semua tempat dan waktu. Kelompok ini terdiri dari (a) *tradisionalis*, yakni aliran yang tetap mempertahankan tradisi politik dan pemikiran politik Islam klasik (pertengahan) dan (b) *fundamentalis*, yakni aliran yang ingin melakukan reformasi sistem sosial dengan kembali kepada ajaran Islam secara total dan menolak yang dibuat manusia. Tokoh-tokoh utama dari aliran ini antara lain H{asan al-Banna, Sayyid Qut}b, Muh}ammad Ra>syid Rid}a> dan Abu al-A'la al-Maudu>di.⁸¹

Kedua, aliran modernis, yang berpendapat bahwa Islam mengatur masalah keduniaan dan kemasyarakatan (termasuk juga pemerintahan) hanya secara dasar-dasar saja. Dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara. Adapun secara teknis bisa

⁸⁰ Istilah paradigma pertama kali diintrodusir oleh Khun dalam konteks sains dan ilmu-ilmu sosial, sebagai cara pandang atas segala sesuatu, seperangkat asumsi, keyakinan, dogma konvensi, teori yang dipakai bersama, namun teoretisasi perkembangan ilmu tersebut dalam kerangka struktur paradigmatis dapat dipergunakan untuk menjelaskan dimensi historisitas pemikiran Islam. Lihat Thomas S. Khun, *The Structure of Scientific Revolution: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000), hlm. 47-55; Ziauddin Sardar, *Thomas Khun dan Perang Ilmu*, (Yogyakarta: Jendela, 2002), hlm. 69.

⁸¹ Lihat Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata...*, hlm. 1, Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 22-30; Dien Syamsuddin "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam," *Ulumul Qur'an*, No. 02 Vol. IV, 1993; Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 57; Abdelwahab el-Affendi, *Masyarakat Tak Bernegara Kritik Teori Politik Islam*, alih bahasa Amiruddin ar-Raniri, (Yogyakarta: LKiS, 1994).

mengadopsi dari sistem di luar Islam, dengan keyakinan bahwa Islam merupakan agama yang selaras dengan modernitas. Diperlukan pengujian kembali validitas teori dan praktik politik yang dijalankan Nabi Saw. dan kekhalifahan dengan tetap mengambil beberapa substansinya yang dianggap relevan dengan tuntutan dan semangat dunia modern. Tokoh-tokoh kelompok ini antara lain: Muh}ammad ‘Abduh, H{usain Haikal, dan Muh}ammad Assa>d.⁸²

Ketiga, aliran sekuler, yang ingin memisahkan antara Islam dan negara, karena menurut aliran ini, Islam dan agama-agama lainnya, tidak mengatur masalah keduniaan, sebagaimana praktik kenegaraan yang terdapat di Barat. Menurut aliran ini, Nabi Muhammad hanyalah seorang rasul biasa seperti halnya rasul-rasul sebelumnya, dengan tugas tunggal mengajak manusia kembali kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur, dan Nabi tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai satu negara. Tokoh dari aliran ini antara lain ‘Ali> Abd al-Ra>ziq dan Dr. T{aha H{usain.⁸³

Dalam pandangan Syah}ru>r, praktik kenegaraan Nabi Saw. yang selama ini dinilai sebagai praktek ideal dalam bernegara, merupakan produk ijtihad dan salah satu varian saja dari varian-varian lainnya yang datang kemudian. Negara Islam tidak mengenal sama sekali ahli agama dan tidak membutuhkan legitimasi dari mereka.⁸⁴ Islamisasi negara akan dapat terealisasi bila legislasi yang dibuat

⁸² Munawir Sjadzali, *Ibid.*, hlm. 2, Marzuki Wahid dan Rumadi, *Ibid.*, hlm. 22-30; Dien Syamsuddin, *ibid.*; Masykuri Abdillah, *ibid.*, hlm. 57; Abdelwahab el-Affendi, *ibid.*

⁸³ Munawir Sjadzali, *Ibid.*, hlm. 1-2, Marzuki Wahid dan Rumadi, *Ibid.*, hlm. 22-30; Dien Syamsuddin, *ibid.*; Masykuri Abdillah, *ibid.*, hlm. 57; Abdelwahab el-Affendi, *ibid.*

⁸⁴ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 196.

itu tidak melampaui batasan atau ketetapan Allah dalam membangun kebenaran. Sedangkan ritual agama itu tergantung pada individu yang secara otomatis terpisah sama sekali dari otoritas negara dan tidak ditemukan padanya aspek elastisitas-*h}ani>fiyyah*.⁸⁵

Menurut Syah}ru>r, musyawarah (*syu>ra>*) adalah salah satu dasar akidah Islam yang harus diyakini berdasarkan penetapannya yang terdapat dalam Q.S. al-Syu>ra> ayat 38. Allah meletakkan di antara dua fardhu yang bersifat *ta'abbudi*, yaitu shalat dan zakat.⁸⁶ *Syu>ra>* bukanlah kekayaan ide yang bersifat temporal (*tarafa>n fikriyya>n marh}aliyyan*) dalam kehidupan orang mukmin, tetapi ia adalah *way of life*, sebagaimana shalat dan zakat, yang dibuat untuk dirinya dan ia akan berupaya merealisasikannya baik untuk dirinya sendiri ataupun untuk orang lain. Nilai-nilai substansial yang menunjuk kepada keterlibatan partisipasi masyarakat dalam menentukan kebijakan-kebijakan umum pada hakekatnya di-*cover* oleh Islam dengan konsep musyawarah atau *syu>ra>*. *Syu>ra>* adalah praktik sekelompok manusia untuk terbebas dari otoritas apapun.⁸⁷

Hanya saja, Syah}ru>r mengakui ada dimensi tirani yang selalu memainkan peran dalam negara dan mengalahkan *syu>ra>*, bahkan termasuk dalam relasi antara Islam-negara dalam seluruh perkembangannya. Hal ini tidak lain karena para penguasa pada waktu itu ingin membenarkan perbuatan mereka

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Bahkan Syah}ru>r sampai berkesimpulan bahwa orang yang mencegah *syu>ra>* sama saja mereka mencegah seseorang melakukan shalat dan zakat. Lihat *Ibid.*, hlm. 149.

⁸⁷ *Ibid.*, hlm. 159.

dengan mencari legitimasi dari agama untuk melanggengkan kekuasaan mereka. Tirani di sini dapat diartikan sebagai mekanisme penundukan atau praktik penundukan. Dalam konteks negara, tirani dapat diartikan pemerintahan oleh seorang penguasa yang bertindak dengan sewenang-wenang, yang menempatkan penguasa menjadi diktator atau otoriter.⁸⁸ Inilah yang kemudian mempengaruhi peradaban kehidupan yang disusun umat Islam. Tirani menjadi penentu dari tumbuhnya ilmu-ilmu dalam Islam, perkembangan sosial, pendidikan, politik dan sebagainya, yang mempengaruhi bangunan ilmu-ilmu dan ideologi dalam Islam. Dalam arti, ilmu-ilmu yang ada sekarang tidak lepas dari pengaruh tirani. Hal ini terlihat misalnya ketika seorang pemikir mempunyai perbedaan yang tajam dengan penguasa, mereka cenderung berakhir di tiang gantungan atau dipaksa minum racun.⁸⁹

Dari pernyataan di atas, terlihat bahwa pandangan Syahrudin tentang relasi Islam dan negara menimbulkan kerancuan, satu sisi ia berpendapat bahwa negara Islam tidak mengenal sama sekali ahli agama, akan tetapi di sisi lain ia ingin menerapkan *syura* sebagai landasan kenegaraan yang harus diyakini sebagai akidah Islam, seperti shalat dan zakat.

Sementara, kajian secara khusus mengenai pemerintahan tiran atau tirani dalam Islam, terutama pemikiran pada zaman Islam klasik,⁹⁰ hampir tidak

⁸⁸ Muh.Kusnardi dan Bintan R. Saragih, *Ilmu Negara*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005), cet. ke-5, hlm. 160-161.

⁸⁹ Syahrudin, *fi al-Daulah wa al-Mujtama'*..., hlm. 22.

⁹⁰ Sepanjang pelacakan penulis, tidak ditemukan tokoh pemikir Muslim klasik yang membahas mengenai bentuk pemerintahan tiran, tidak juga tentang konsep tirani. Hal ini tidak hanya terjadi dalam dunia intelektual Islam, namun karya-karya umum yang lain juga hanya sekedar menjelaskan makna dari tirani yang merupakan bentuk pemerintahan yang paling merosot.

ditemukan, baru pada masa-masa kontemporer ada kajian mengenai tirani, misalnya tulisan dari ‘Abd al-Rah}ma>n al-Kawa>kibi>⁹¹ (1848-1902) yang berjudul ‘*Umm al-Qura>*⁹² dan *T{aba>’i al-Istibda>d.*⁹³ Ia menerbitkan kedua buku ini di Kairo dengan nama samaran al-Sayyid al-Fura>t}i> dan Traveller K, untuk menghindari tindak kekerasan dari penguasa Usmaniyyah. Karya ini merupakan kecaman terbuka terhadap tirani yang mengecam kekuasaan otokratik Kerajaan Usmaniyyah. Di sini dibicarakan sifat despotisme dan dampak merusaknya terhadap seluruh masyarakat.⁹⁴

Pasca kelahiran tulisan al-Kawa>kibi>, mulai bermunculan karya-karya

Kajian tirani biasanya hanya merujuk pada salah seorang tokoh yang pernah bertindak sewenang-wenang pada saat dia memerintah atau menjabat sebagai kepala negara, itu pun muncul pada masa sekarang, seperti tulisan mengenai Adolf Hitler (Jerman), Benito Mussolini (Italia), Fidel Castro (Kuba), Idi Amin (Uganda), Saddam Hussein (Irak), Soeharto (Indonesia), atau pemimpin-pemimpin yang lain.

⁹¹ Al-Kawa>kibi> hidup selama 48 tahun dan meninggal secara misterius. Ia dianggap sebagai salah satu pemikir paling terkemuka abad pencerahan, setelah menunjukkan kejelasan tertinggi dalam usaha politik dan intelektual. Di satu sisi, dia menganjurkan pendidikan dan gradualisme sebagai sarana untuk menumbangkan tirani. Mungkin dialah pemikir pertama yang mulai berani menulis tirani. Lihat Ibrahim Al Ariss, “*Early Advocate of Separation Between Religion and State Abd al-Rahman al-Kawakibi, from the Mysteries of His Life to the Clarity of His Ideas*”, diterjemahkan dari bahasa Arab oleh Elie Chalala, dalam http://www.aljadid.com/essays_and_features/Abdal-Rahmanal-KawakibibyIbrahimal-Ariss.html, tulisan ini pernah dimuat dalam Jurnal al-Jadid, vol. 4, no. 24, tahun 1998. Lihat juga Sami>r Abu>H{amda>n, *Mausu>’ah ‘As}r al-Nahd}ah*, ‘*Abd al-Rah}ma>n al-Kawa>kibi> wa Falsafah al-Istibda>d*, (Beirut: Da>r al-Kita>b al-‘A<limi>, 1992), hlm. 5-6.

⁹² Tulisan ini terbit pada tahun 1899, merupakan catatan mengenai laporan kongres rahasia samaran (Kongres Kebangkitan Islam) di Mekah yang dihadiri oleh 22 negara utusan dari Arab, Muslim Eropa dan Asia. Tujuan penyelenggaraan kongres adalah untuk membahas sebab-sebab kemunduran bangsa Muslim. Menurut al-Kawa>kibi> faktor-faktor yang menyebabkan kemerosotan antara lain karena faktor religius, politik dan moral yang mengakibatkan kebodohan di kalangan Muslim dan kepatuhan buta kepada para teolog jumud dan penguasa despotik yang menekan kebebasan, memperkenalkan agama palsu, dan menyelewengkan sistem sosial. Lihat John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 2, (New York: Oxford University Press, 1995), cet. ke-9, hlm. 405-406.

⁹³ ‘Abd al-Rah}ma>n al-Kawa>kibi>, *T{aba>’i al-Istibda>d*, (t.t.p.: al-Bait li al-Nasyr wa al-Kita>b, 1993). Lihat John L. Esposito (ed.), *Ibid.*, hlm. 406.

⁹⁴ *Ibid.*

lain yang secara khusus membahas mengenai pemerintahan yang sewenang-wenang. Di antara karya-karya yang bisa ditelusuri oleh penulis (ada kemungkinan masih banyak karya-karya yang lain) adalah: *Fi> Tasyri>h} Us}u>l al-Istibda>d*,⁹⁵ *al-Isla>m wa al-Istibda>d al-Siya>si>*,⁹⁶ *al-Di>n wa al-Fikr fi> Fakh al-Istibda>d*,⁹⁷ *al-T{a>giyah*,⁹⁸ *Fi> al-T{ugya>n wa al-Istibda>d wa al-Dikta>tu>riyyah*,⁹⁹ *al-T{ugya>n wa al-Intih}a>r al-Qaumi>*,¹⁰⁰ dan *Juz}u>r al-Istibda>d*.¹⁰¹

Adapun pembahasan tirani dalam karya Syah}ru>r terdapat dalam karyanya yang kedua (*Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*) yang secara khusus dibahas di bab VIII. Selain itu, di beberapa karyanya juga disinggung pembahasan mengenai tirani sebagai penguat terhadap bangunan konsep tirani yang telah dibangun pada karya ini.

F. Metode Penelitian

⁹⁵ Kama>l 'Abd al-Lat}i>f, *Fi> Tasyri>h} Us}u>l al-Istibda>d, Qira>'ah fi> Niz}a>m al-A<da>b al-Sult}a>niyyah*, (Beirut: Da>r al-T{ali>'ah li al-T{aba>'ah wa al-Nasyr, 1999).

⁹⁶ Muh}ammad al-Gaza>li>, *al-Isla>m wa al-Istibda>d al-Siya>si>*, (Kairo: Nahd}ah Mis}r li al-T{aba>'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi>', 2005), cet. ke-6.

⁹⁷ Muh}ammad Kha>tami>, *al-Di>n wa al-Fikr fi> Fakh al-Istibda>d; Dira>sah fi> al-Fikr al-Siya>si> li al-Muslimi>n Baina Izdiha>r al-H{ad}a>rah al-Isla>miyyah wa Anhiya>riha>*, (Kairo: Maktabah al-Syuru>q, 2001).

⁹⁸ Ima>m 'Abd al-Fatta>h} Ima>m, *al-T{a>giyah, Dira>sah Falsafiyah li-S{awwur min al-Istibda>d al-Siya>si>*, dalam Jurnal 'A<lim al-Ma'rifah, vol. 183, (Kuwait: Maret 1994).

⁹⁹ Daulah Khud}r Khana>fir, *Fi> al-T{ugya>n wa al-Istibda>d wa al-Dikta>tu>riyyah, Buhs} Falsafi fi> Mas'alah al-Sult}ah al-Kuliyyah*, (Beirut: Da>r al-Muntakhab al-'Arabi>, 1995).

¹⁰⁰ 'Abd al-Rah}ma>n Sya>kir, *al-T{ugya>n wa al-Intih}a>r al-Qaumi>*, (Kuwait: Markaz al-Buh}u>s\ wa al-Dira>sa>t al-Kuwaitiyyah, 1992).

¹⁰¹ 'Abd al-Gafa>r Maka>wi>, *Juz}u>r al-Istibda>d, Qira>'ah fi> Adab Qadi>m*, dalam Jurnal 'A<lim al-Ma'rifah, vol. 192, (Kuwait: Desember 1994).

Secara umum fokus penelitian tokoh berwujud konteks, meskipun sebagian dapat diketahui melalui teks. Seorang tokoh tidak lepas dari konteks komunitas dan sistem sosial.¹⁰² Agar penelitian atas rumusan pokok permasalahan ini membuahkan kesimpulan yang logis, argumentatif dan *acceptable*, maka penulis akan mengidentifikasi dan menempuh langkah-langkah metodis sebagai berikut:

Studi yang penulis lakukan adalah studi tokoh yaitu analisis atas pemikiran Syah}ru>r tentang tirani dan produk-produknya. Hal ini dapat dikategorikan ke dalam jenis penelitian pustaka (*library research*), sebab jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data literer kepustakaan. Karya-karya asli Syah}ru>r yang ditulis dalam bahasa Arab, seperti *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}jarah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, ditempatkan sebagai data primer (*primary data*) yang didukung oleh karya-karya Syah}ru>r yang lain, sedangkan data sekundernya (*secondary data*) berupa karya-karya lain yang langsung maupun tidak langsung berkaitan dengan Syah}ru>r atau berkaitan dengan diskursus *fiqh siya>sah* khususnya pembahasan tirani yang relevan dengan penelitian ini.

Pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode dokumentasi, dalam arti menelaah dan me-*recover* dokumen-dokumen tertulis, baik yang primer maupun sekunder. Setelah pengumpulan data selesai, dilakukan proses reduksi (seleksi data) untuk mendapatkan informasi yang lebih terfokus pada rumusan persoalan yang ingin dijawab dalam penelitian ini. Setelah proses reduksi selesai, dilakukan proses deskripsi, yakni menyusun data tersebut menjadi

¹⁰² Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2003), hlm. 172.

sebuah teks naratif, kemudian dilakukan analisis data. Data yang telah tersusun dalam bentuk teks naratif itu kemudian dianalisis secara kualitatif dengan menggunakan instrumen analisis deduktif dan analisis isi (*content analysis*).

Dengan menggunakan analisis deduktif, pemikiran Syahrudin yang tersebar dalam berbagai karyanya, dianalisis guna menemukan struktur logis pemikiran tokoh untuk kemudian disistematisasikan. Dari sini lantas diberikan interpretasi setepat mungkin mengenai pemikirannya, semua konsep dan aspek pemikiran dilihat menurut keselarasannya satu sama lain, yaitu dengan memperhatikan *koherensi internalnya*. Selanjutnya hasil analisa tersebut dideskripsikan sejelas dan seutuh mungkin secara kualitatif. Dalam penelitian ini, penggunaan *content analysis* sebagai metode dan instrument analisis didasarkan pada kenyataan bahwa data yang dihadapi bersifat deskriptif berupa pernyataan verbal, bukan data kuantitatif.

Setelah proses deskripsi selesai, dilakukan penarikan kesimpulan untuk diverifikasi kebenarannya. Supaya penelitian ini memperoleh hasil yang akurat, proses reduksi (seleksi data), proses deskripsi dan proses penyimpulan dilakukan secara berurutan, berulang-ulang, terus-menerus dan susul-menyusul. Kemudian barulah disusun sebuah teks naratif kedua, yang berupa laporan akhir penelitian.

Dalam penelitian ini, pendekatan yang digunakan adalah pendekatan *normatif* dan *historis*. Dalam literatur ilmu-ilmu keislaman, diskursus tentang tirani, merupakan bagian dari kajian fiqh *siyasah*, sehingga pendekatan normatif-historis yang dimaksud di dalam penelitian ini adalah pemanfaatan fiqh *siyasah* sebagai kerangka paradigmatis untuk menghampiri pemikiran

Syah}ru>r yang hendak dikaji. Pendekatan ini mengasumsikan bahwa diskursus tentang relasi agama dan negara, khususnya mengenai kajian tirani, dalam Islam merupakan bagian dari *fiqh siya>sah* sebagai disiplin keilmuan yang secara sistematis membahas tema-tema politik-kenegaraan dalam perspektif Islam, yang secara normatif berwatak interpretatif dan secara historis tak pernah menunjukkan warna tunggal. Pendekatan historis menjadi penting untuk memahami pemikiran seorang tokoh sebab sebuah pemikiran adalah refleksi atas semangat zaman yang melingkupinya. Melalui pendekatan ini, pemikiran Syah}ru>r ditempatkan dalam dua kerangka sekaligus yaitu *pertama* adalah kerangka umum kebangkitan pemikiran Arab-Islam kontemporer dan *kedua*, dalam kerangka yang lebih berskala geografis, Syria—tempat Syah}ru>r lahir dan tumbuh—perlu dideskripsi sejauh berkaitan dengan pertumbuhan ide-ide Syah}ru>r.

G. Sistematika Pembahasan

Agar pembahasan dalam tesis ini lebih menyeluruh (*comprehensive*) dan terpadu (*integrated*), maka disusunlah sistematika sebagai berikut:

Bab pertama berisi pendahuluan untuk menghantarkan pembahasan tesis secara keseluruhan. Bab ini terdiri atas: latar belakang masalah, pokok masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka, kerangka teoritik, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua secara khusus berbicara tentang Syah}ru>r, yaitu tentang sketsa biografi dan karier intelektual/akademis, latar belakang sosio-politik Syria, corak pemikiran Syah}ru>r secara umum, serta pemikirannya tentang tirani dan produk-produknya (*al-istibda>d wa nata>ijuh*) serta relasinya dengan Islam, karya-karya

intelektual Syah}ru>r, serta metodologi pemikiran Syah}ru>r dalam “Pembacaan Kontemporer” terhadap *al-Tanzi>l al-Haki>m*.

Bab ketiga berisi tinjauan umum tentang negara dan juga tirani dalam konteks modern mulai dari pandangan tradisionalis hingga perspektif post-tradisionalis, dan juga gambaran umum tentang bentuk pemerintahan yang pernah ada atau yang sedang berjalan di beberapa negara. Kemudian secara spesifik meliputi survei historis terkait perjumpaannya dengan Islam sebagai respon intelektual. Di sini juga tergambar bagaimana seharusnya pilar-pilar negara Islam dan landasan kajiannya.

Bab keempat memuat upaya penulis dalam melakukan analisis kritis atas konsep negara dan tirani Islam dalam pandangan Syah}ru>r serta produk-produk dari tirani dalam perkembangan keilmuan yang dirasakan hingga kini serta otentisitas dan kontribusi teoritiknya bagi perkembangan diskursus politik Islam kontemporer. Di bab ini penulis paparkan juga beberapa kritikan dan tanggapan atas karya-karya Syah}ru>r dari beberapa tokoh dan juga beberapa kesalahan metodologis yang digunakan Syah}ru>r dalam menganalisis pengaruh tirani.

Bab kelima, kesimpulan dan saran-saran.

BAB II

BIOGRAFI MUHAMMAD SYAHRU DAN PEMIKIRANNYA

Seorang tokoh merupakan produk dari masanya. Pengalaman hidup yang dialami seseorang sangat besar peranannya dalam pembentukan intelektual, kepribadian dan sikapnya dalam merespon perkembangan intelektual dan sosial keagamaan masyarakat. Sedangkan pemikiran adalah produk eksperimentasi, pengalaman dan kolaborasi-dialektik yang dinamis dengan realitas. Oleh karena itu, ada relasi signifikan antara pemikiran seorang tokoh dengan realitas sosial yang melingkupinya.

A. Sketsa Biografi dan Karier Akademis

Salah seorang pemikir kontemporer yang sempat mengguncangkan dunia pemikiran keislaman Arab adalah Syahrur.¹ Nama lengkapnya Muhammad Syahrur bin Dayb bin Dayb Syahrur. Lahir pada tanggal 11 April 1938 di Shalhiyyah Damaskus, Syria.² Ia merupakan anak kelima dari seorang tukang

¹ Terdapat beberapa model penulisan dalam menuliskan nama ini (Syahrur, Syahrur dan Shahrour). Syahrur sendiri dalam menuliskan model transliterasi bahasa non-Arab menggunakan pengejaan Shahrour, akan tetapi berdasarkan transliterasi Bahasa Arab-Indonesia yang dijadikan rujukan penulis, maka dalam tulisan ini akan digunakan pengejaan Syahrur, walaupun kutipan judul dan sebutan.

² Lihat Syahrur, *Dirasat Islamiyyah Mu'asirah, Al-Kitaab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah* (Damaskus: al-Ahali, 1990), *Nubdah 'an al-Mu'allif* (sekilas tentang pengarang), hlm. 823. Buku ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, namun baru sebatas bab I dan II saja. Bab pertama dari buku ini diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2004); sementara bab kedua diterjemahkan oleh M. Firdaus, *Dialektika Kosmos dan Manusia, Dasar-Dasar Epistemologi Qur'ani*, (Bandung: Nuansa, 2004). Namun dalam kajian ini, penulis akan selalu mengacu pada versi bahasa Arabnya. Lihat juga Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 31; Andreas Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kitaab wa al-Qur'an* karya Muhammad Syahrur" dalam

celup.³ Terlahir pada masa-masa kebangkitan nasionalisme Arab (Syiria) melawan kekuatan kolonial Prancis yang telah berlangsung lebih dari seperempat abad, yaitu antara tahun 1920-1946.⁴ Situasi penuh gejolak setelah kemerdekaan, benturan antar fraksi politik dan serangkaian kudeta atas pemerintahan Syiria tidak membuat Syah}ru>r kehilangan kesempatan untuk menikmati pendidikan.

Perjalanan intelektual Syah}ru>r bukan dari pemondokan (*kutta>b*) atau sekolah keagamaan lokal (*madrasah*), akan tetapi dari sekolah dasar (*Ibtida>iyyah*), persiapan (*I'da>diyyah*) dan menengah (*S/a>nawiiyyah*) di al-Mi>da>n, di pinggiran kota di sebelah selatan Damaskus, pada Lembaga Pendidikan 'Abd al-Rah}ma>n al-Kawa>kibi. Syah}ru>r memperoleh ijazah sekolah menengah pada tahun 1957.⁵ Kemudian atas beasiswa dari pemerintah, ia

pengantar terjemah Syah}ru>r, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, cet ke-5 (Yogyakarta: eLSAQ, 2008), hlm. 17; Tsuroya Kiswati, "Rekonstruksi Metodologis Wacana Keagamaan Muh}ammad Syah}ru>r", dalam *Jurnal Islamica, Jurnal Studi Keislaman*, vol. 4, no. 2, (Surabaya: PPs IAIN Sunan Ampel, 2010). Sebagian penulis keliru mencantumkan bulan lahir Syah}ru>r yakni bulan Maret. Kekeliruan ini mungkin tanpa terlebih dahulu mengadakan pengecekan kepada naskah asli. Di antaranya adalah tulisan M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur'an: Tinjauan terhadap Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r dalam Bacaan Kontemporer" dalam M. Aunul Abied Shah (ed.), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 237; Rumadi, *Renungan Kaum Santri, dari Jihad hingga Kritik Wacana Agama*, (Jakarta: Erlangga, 2009), cet. ke-4, hlm. 227; Linda Darnela, "Menggali Teks, Meninggalkan Makna: Pemikiran Singkat Muh}ammad Syah}ru>r tentang Poligami" dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, vol. 42, no. 1, (Yogyakarta: Fak. Syariah UIN Sunan Kalijaga, 2008).

³ Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 19.

⁴ John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 4, (New York: Oxford University Press, 1995), cet. ke-9, hlm. 158-159; lihat juga Nina M. Armando (et.al.), *Ensiklopedi Islam*, jilid 6, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005), hlm. 276. Tidak ada keterangan pasti siapa yang memimpin gerakan perlawanan terhadap kolonial Prancis, data yang penulis dapat hanya menerangkan yang mengadakan perlawanan senjata terhadap Prancis adalah para pemimpin tradisional, kaum Alawi dan kaum Druze yang didukung oleh kaum nasionalis Arab dari Partai Rakyat. Lihat Nina M. Armando (et.al.), *ibid.*

⁵ John L. Esposito (ed.), *Ibid.*; lihat juga Nina M. Armando (et.al.), *Ibid.*; Tsuroya Kiswati, "Rekonstruksi Metodologis...", hlm. 282.

melanjutkan studi teknik sipil (*handasah madaniyyah*) di Moskow⁶ Uni Soviet (sekarang Rusia) hingga tahun 1964. Pada tahun berikutnya ia bekerja sebagai dosen Fakultas Teknik Universitas Damaskus. Selanjutnya, ia dikirim oleh pihak Universitas ke Irlandia-Ireland National University (*al-Ja'mi'ah al-Qaumiyyah al-Irlandiyyah*), *University College Dublin*—untuk memperoleh gelar magister dan doktoralnya dalam spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi (*Soil Mechanics and Foundation Engineering*), gelar *Master of Science*-nya diperoleh pada tahun 1969 dan gelar doktor pada tahun 1972. Di tahun 1967, Syah}ru>r sebenarnya ingin melakukan penelitian ke *Imperial College London*, akan tetapi karena pada tahun itu pecah perang Juni antara Syiria dan Israel yang menyebabkan putusnya hubungan antara Inggris dan Syiria, keinginan itu tidak bisa dilaksanakan.⁷ Prestasi dan kreatifitas Syah}ru>r semakin meneguhkan kepercayaan Universitas terhadapnya, terbukti pada tahun 1982-1983, Syah}ru>r dikirim kembali oleh pihak universitas untuk menjadi tenaga ahli pada *Al-Saud Consult*, Arab Saudi.⁸

⁶ Ketika di Moskow inilah, Syah}ru>r mulai berkenalan dan terkesan serta tertantang dengan teori dan praktik Marxis yang terkenal dengan dialektikanya. Sebagaimana diakuinya kepada Peter Clark bahwa meskipun ia bukanlah seorang penganut aliran Marxis tetapi ia amat terpengaruh oleh pemikiran Friedrich Hegel dan Alfred North Whitehead—dua tokoh yang banyak mengilhami pemikiran Marxian. Lihat Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 210; Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 21.

⁷ Peter Clark, "The Syah}ru>r Phenomenon: a Liberal Voice from Syiria", dalam jurnal *Islam and Cristian-Muslim Relations*, vol. 7, no. 3, (United Kingdom, 1996), hlm. 337. Dalam perang ini, Dataran Tinggi Golan dicaplok Israel. Melalui saluran diplomatik, Suriah juga aktif mengambil bagian untuk membebaskan tanah Arab dari kekuasaan Israel dan mendirikan negara merdeka bagi bangsa Palestina di tanah Palestina. Lihat Nina M. Armando (et.al.), *Ensiklopedi Islam...*, jilid 6, hlm. 276. Pada tahun yang sama terjadi juga pergolakan sektarian sebagai reaksi politik terhadap partai Baath yang didominasi oleh minoritas dan sekuler. Lihat John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia...*, vol. 4, hlm. 159.

⁸ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 34.

Muhammad Syahrudin memiliki pengalaman yang panjang berkaitan dengan disiplin ilmu yang ditekuninya. Karier intelektualnya dimulai saat ia mengajar di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dalam bidang Mekanika Pertanahan dan Geologi pada tahun 1964 hingga 1968. Selepas studi pasca sarjananya, ia diangkat sebagai Profesor Mekanika Tanah dan Teknik Bangunan sejak 1972 hingga 1999 pada Universitas yang sama.⁹ Bersamaan dengan itu, sejak 1972 hingga 2000, ia juga tercatat sebagai konsultan senior pada asosiasi insinyur di Damaskus.¹⁰

Selain kesibukannya sebagai dosen, pada tahun 1972 bersama beberapa rekannya di fakultas, ia juga membuka Biro Konsultan Teknik (*Dar al-Istisyrat al-Handasiyyah*) di Damaskus.¹¹ Keprofesionalannya dalam bidang mekanika tanah tidak diragukan lagi. Sepanjang karier profesionalnya, ia telah melakukan investigasi mekanika tanah untuk lebih dari 400 proyek di Syria. Ia juga tercatat sebagai pengawas kompleks bisnis Yalbougha di pusat Damaskus dan sebagai perancang pusat bisnis di Madinah, Saudi Arabia, dan pernah menjadi pengawas untuk pembangunan empat pusat olah raga di Damaskus.¹²

⁹ Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 19; lihat juga Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 33; M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat...", hlm. 237.

¹⁰ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 33.

¹¹ M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat...", hlm. 237.

¹² Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 33-34.

B. Siria dan Situasi Politik Kontemporer: Sebuah Setting Intelektual

Syria

Syria atau dikenal juga Suriah adalah sebuah negara republik di pantai timur Laut Tengah. Di utara berbatasan dengan Turki, di timur dengan Irak, di selatan dengan Yordania dan Israel, dan di sebelah Barat dengan Libanon dan Laut Tengah.¹³ Syria yang menempati wilayah subur (*fertile crescent*)¹⁴ berpenduduk 18.016.874 jiwa dengan kepadatan penduduk 97/km² dan hampir 90% penduduknya beragama Islam¹⁵ dengan komposisi 73 persen Sunni dan sisanya adalah sekte muslim yang lain, seperti Syi'ah Ismailiyyah (1,59 %), Alawiyah (12 %), Druze (3,4 %) serta minoritas non-muslim, Kristen (11 %).¹⁶ Sedangkan mata pencaharian penduduknya pada umumnya bertani, terutama gandum, kapas zaitun, mineral dan buah-buahan.¹⁷

Suriah dengan ibu kotanya Damaskus, boleh jadi telah menempati ruang istimewa dalam memori dan romantisme kaum muslimin, mengingat peran

¹³ Nina M. Armando (et.al.), *Ensiklopedi Islam...*, jilid 6, hlm. 274; lihat juga Mochtar Effendy, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*, buku ke-6, (Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001), hlm. 32.

¹⁴ Kota ini dilalui sungai Barada yang mencukupi airnya selama ribuan tahun, dan membelah kota itu menjadi dua wajah. Sebelah selatan sungai merupakan bagian kota lama yang memiliki jalan melingkar, masjid besar dan pasar. Adapun bagian utara sungai merupakan kota baru yang mempunyai gedung tinggi bergaya modern, seperti gedung pemerintah, rumah sakit, hotel, bank dan pabrik. Lihat Nina M. Armando (et.al.), *Ensiklopedi Islam...*, jilid 2, hlm. 73; lihat juga Mochtar Effendy, *ibid.*, buku ke-2, hlm. 37.

¹⁵ Nina M. Armando (et.al.), *Ensiklopedi Islam...*, jilid 6, hlm. 274.

¹⁶ Raymond A. Hinnebusch "The Islamic Movement in Syria: Sectarian Conflict and Urban Rebellion in An Authoritarian-Populist Regime" dalam Ali E. Hillal I. Dessouki (ed.) *Islamic Resurgence in the Arabic World* (New York: Praeger Publishers, 1982), hlm. 139; lihat juga John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, vol. 4, hlm. 156.

¹⁷ Mochtar Effendy, *Ensiklopedi Agama...*, buku ke-6, hlm. 32.

strategis yang berhasil dimainkannya di sepanjang sejarah peradaban Arab-Islam. Semenjak pemerintahan Abu Bakr, kota ini menjadi bagian dari Islam. Selama imperium Umayyah (661-750 M), Suriah (Damaskus) menjadi pusat pemerintahan. Pada masa Dinasti Abbasiyyah (750-1258 M), Damaskus bersama Haleb dan Beirut menjadi pusat ilmu pengetahuan dan arsitektur Islam. Pada abad ke-11 dan abad ke-12, Suriah menjadi pusat kegiatan S{ala>h al-Di>n al-Ayyu>bi> melawan tentara Salib yang menguasai Palestina.¹⁸ Secara berurutan kemudian Suriah di bawah pemerintahan kerajaan Mamluk (1260-1516), Turki Usmani (Ottoman) sejak 1516-1918, sementara 1831-1840 di bawah kekuasaan Cairo dan jatuh ke tangan Prancis pada 1920.

Syiria akhirnya memproklamasikan kemerdekaannya pada tanggal 17 April 1946 dari mandat Liga Bangsa-Bangsa (*League of Nations*), di bawah administrasi Perancis. Selama seperempat abad ini, nasionalisme Arab bangkit sebagai pemimpin ideologi oposisi terhadap kekuasaan asing.¹⁹

Pada masa-masa modern, posisi Islam dalam masyarakat Suriah telah mengalami perubahan secara mendasar. Pada awal abad ke-19, kaum elit politik dan kesultanan Usmaniyyah mempersatukan institusi-institusi, simbol-simbol dan kaum ulama Islam. Paruh kedua abad ke-20, *trend* sekular mendominasi Suriah, dan gerakan-gerakan pemulihan kedudukan tertinggi Islam menjadi alasan pembangkangan politik.²⁰ Sejak bulan Maret 1949, Syiria mulai berkenalan

¹⁸ Nina M. Armando (et.al.), *Ensiklopedi Islam...*, jilid 6, hlm. 276.

¹⁹ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, vol. 4, hlm. 158.

²⁰ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, vol. 4, hlm. 156. Sejak tahun 1950 politik luar negeri Syiria cenderung ke blok Uni Soviet, sebagai akibat politik yang dianut oleh

dengan pemerintahan militer, lebih tepatnya kudeta militer. Dimulai ketika Marsekal Husni Zaim melakukan kudeta tak berdarah yang kemudian menjadi presiden, dilanjutkan Junta Militer di bawah Kolonel Sami Hannawi. Semenjak itu maka pemerintahan selalu di bawah kontrol militer, terutama disebabkan selalu ada ancaman agresi Israel yang didukung negara Barat dan Amerika.²¹

Kekuatan-kekuatan politik yang paling dinamis adalah parta-partai nasionalis Arab sekular, semisal partai Baath dan partai-partai kiri lainnya. Baath adalah partai sekular yang secara ideologis mendasarkan diri pada sosialisme Syria dan pan-Arabisme.²² Gerakan Ikhwanul Muslimin,²³ yang dibentuk pertama kali di Syria pada tahun 1946, mewakili sentimen agama yang mengancam kecenderungan dominatif sekular, tetapi Ikhwanul Muslimin tidak meraih pengaruh besar dalam perpolitikan Syria selama periode ini. Pemimpin Ikhwanul Muslimin, Mustafa al-Siba'i (1915-1964), menempatkan organisasinya dalam arus utama perpolitikan Syria dengan seruannya pada posisi netral dalam

Partai Baath, partai terkuat dan berkuasa di Syria. Selama masih ada ancaman dari Zionis, maka dapat diperkirakan Syria akan selalu berpihak pada Rusia atau negara yang mensuplai senjata. Lihat Mochtar Effendy, *Ensiklopedi Agama...*, buku ke-6, hlm. 33

²¹ John L. Esposito, *Ibid.*; Mochtar Effendy, *Ibid.*

²² <http://Lcweb2.Loc.Gov.>, akses 29 Januari 2011.

²³ Gerakan ini muncul pertama kali di Mesir pada tahun 1928, bermula dari kegelisahan seorang guru Madrasah bernama Hassan al-Banna (1906-1949) yang berikhtiar ingin memperbaiki nasib bangsanya (Mesir) dari kolonial Inggris dan juga meluruskan aqidah mereka dari pengaruh kristenisasi dan sekularisasi. Yang tampak mengesankan dari gerakan ini adalah merupakan pemasok utama relawan perang (*Mujahidin*) dalam perang Arab-Israel. Namun akibat banyak berkonfrontasi dengan pemerintah Mesir, pada tahun 1948 pemerintah menyatakan pembubaran organisasi ini. Meskipun al-Banna kemudian dibunuh dan anggotanya telah banyak yang menyerah di Mesir, namun buah pikiran al-Banna terlanjur menyebar ke dunia Islam. Hal ini ditandai dengan berdirinya Ikhwanul Muslimin di negara-negara Arab seperti Jordan, Sudan, Syria, Libanon, Iraq, Maroko, Palestina dan Tunisia. Lihat A. Maftuh Abegebril dan A. Yani Abeveiro, *Negara Tuhan; The Thematic Encyclopaedia*, (Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004), hlm. 288-299.

perang dingin, perjuangan bersenjata melawan Israel, sosialisme versi Islam, dan hak-hak kepemilikan pribadi yang terbatas. Perbedaan mendasarnya dengan kekuatan-kekuatan politik lainnya terletak pada penentangannya terhadap arus sekularisme.²⁴

Pada tanggal 8 Maret 1963, sebuah kudeta militer meresmikan era pemerintahan Baath. Karena komposisinya yang sangat didominasi oleh minoritas, juga karena sekularisme dan agenda sosialisnya, reaksi politik terhadap partai ini pun mengambil warna sektarian. Akibatnya, tantangan paling keras terhadap kelompok ini datang dari fraksi Islam, terutama Ikhwanul Muslimin. Pemberontakan Islam pertama terjadi pada tahun 1964 di Hama, dan menyusul pergolakan sektarian lain pada tahun 1967. Protes-protes berikutnya meledak pada tahun 1973 ketika sebuah konstitusi baru menghilangkan penyebutan Islam sebagai agama negara.²⁵

Rezim Syiria terus konsisten pada pemisahan (*disparity*) tegas agama dari politik. Serangkaian pemberontakan yang dilakukan oleh fraksi Islam selama rentang tahun 1979 hingga 1982, ditumpas oleh rezim Baath di bawah kepemimpinan Presiden H{afi>z} al-Asa>d, melalui operasi militer yang kejam dan represif. Lebih dari itu, watak anti demokrasi rezim ini diperlihatkan melalui aksi penindasan dan kooptasi yang dilakukan atas pesaing-pesaing politik sekularnya yang paling membahayakan.²⁶ Dalam konteks internasional, represi

²⁴ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, vol. 4, hlm. 159.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

militer ini menyebabkan Inggris memutuskan hubungan diplomatik dengan Syria pada tahun 1986. Juga pada tahun yang sama, Syria dituduh terlibat dalam serangkaian aksi teroris di Eropa Barat.

Syahru, bukanlah satu-satunya pemikir kontemporer yang berasal dari negeri ini, selain dirinya ada Adonis, ‘Aziz al-Azmeh, Georgy Kanaan, Firas Sawwah, Hadi ‘Alawi, dan lainnya. Keberadaan pemikir-pemikir tersebut menandai adanya geliat intelektual yang menggembirakan di Syria. Kondisi ini, tak terlepas dari perhatian pemerintah terhadap dunia pendidikan yang relatif tinggi.²⁷ Bahkan jika ditarik lebih ke belakang atau beberapa dekade sebelum kelahiran Syahr, tercatat sebuah gerakan reformasi keagamaan yang dalam tahapan selanjutnya memiliki dampak signifikan bagi perkembangan pendidikan. Gerakan ini dimotori oleh Jamal al-Din al-Qasimi (1866-1914 M) dan Tahir al-Jaziri (1852-1920 M).²⁸

Reformasi al-Qasimi berorientasi pada pembentengan umat Islam dari kecenderungan *Tanzimat* yang sekular dan membangunkan intelektual Islam dari ortodoksi. Untuk itu, umat Islam harus dapat meramu rasionalitas, kemajuan dan modernitas dalam bingkai agama. Gagasan al-Qasimi ini selanjutnya diteruskan

²⁷ Pendidikan di sana secara umum disediakan secara gratis dan terbuka bagi setiap anak. Prosentasi "melek" huruf mencapai 75% dari total jumlah penduduk. Pada tahun 2000 jumlah siswa sekolah dasar ada 2,8 juta dan tingkat menengah ada 1,1 juta. Sementara jumlah pelajar tingkat tinggi, menurut data statistik 1998 berjumlah sekitar 94.110 siswa. Syria memiliki sejumlah universitas di Damaskus, Alab, Imsdan *al-Ladiyyah*. Pada tahun 1967 rezim Baath menasionalisasi seluruh sekolah swasta muslim dan Kristen. Lihat R. Microsoft Encarta Reference Library 2005. © 1993-2004 Microsoft Corporation. (referensi berbentuk *software*)

²⁸ David Commins, "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914," dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 18, (1986), hlm. 409.

oleh al-Jazari beserta teman-temannya, dan kali ini gagasannya lebih mengarah pada upaya pemajuan pendidikan.²⁹

Demikianlah situasi sosial-politik Syria yang telah menjadi latar intelektual Syahrur. Sebuah produk pemikiran yang muncul pasti memiliki hubungan signifikan dengan realitas sosial sebagai respon dan dialektika pemikiran dengan pelbagai fenomena yang berkembang dalam masyarakat. Pemikiran Syahrur juga tidak terlepas dari kondisi masyarakat Arab-Islam, yang menurutnya, berada dalam situasi kebakuan pemikiran dan merebaknya praktek taqlid³⁰ dalam wacana keagamaan, yang menjadikan mereka komunitas lemah dan terhina yang tidak memiliki tujuan hidup dalam dunia ini.³¹

²⁹ Sebagaimana disimpulkan oleh Sibawaeh, reformasi tersebut telah membuat apresiasi kebebasan intelektual di Syria relatif lebih maju dibanding dengan negara Arab lainnya. Lihat Sibawaeh, "Pembacaan al-Qur'an Muḥammad Syahrur," dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 12 Tahun 2002, hlm. 113.

³⁰ Taqlid secara bahasa bermakna mengulangi, meniru, atau mengikuti. Istilah ini pada asalnya mengikuti sahabat Nabi yang telah menjadi kebiasaan dalam mazhab hukum Islam awal, dan sekarang diartikan sebagai penerimaan secara penuh terhadap ajaran mazhab dan otoritasnya. Praktek ini, di samping karena umat Islam sudah merasa cukup dengan karya pendahulu dan fanatik terhadap mazhab tertentu, kestabilan institusi dan kebudayaan Islam juga ikut berperan, dan intervensi dari penguasa ikut mewarnai kegiatan keilmuan, seperti mengharuskan mengikuti salah satu mazhab tertentu. Merebaknya taqlid juga disebabkan oleh runtuhnya negara Islam yang berpengaruh pada kemakmuran negara dan majunya peradaban. Untuk mengetahui lebih lengkap mengenai sebab-sebab taqlid, lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Taḥrik al-Maḥal al-Islāmiyyah fī al-Siyāsah wa al-'Aqā'id wa Taḥrik al-Maḥal al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Da'ir al-Fikr al-'Arabi, t.th.), hlm. 289-290; lihat juga Muḥammad Khudari Bik, *Taḥrik al-Tasyri' al-Islāmi*, (Kairo: al-Tijariyah, t.th.), hlm. 319-322.

³¹ Ia menegaskan bahwa dunia Arab saat ini berada dalam kondisi statis, kekuatan mereka tergantung pada peradaban-peradaban di luar mereka. Lihat Syahrur, *Dirasat Islāmiyyah Mu'aṣṣirah, Nahw Usjul Jadidah li al-Fiqh al-Islāmi*, *Fiqh Mar'ah*, (Damaskus: al-Ahali: 2000), hlm. 45. Karya ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), cet. ke-6. Di sini juga dimuat artikel dari Dale F. Eickelman dan Andreas Christmann sebagai pengantar. Namun dalam kajian ini, penulis akan selalu mengacu pada versi bahasa Arabnya.

C. Pemikiran Syahrur

Gagasan al-Qasimi yang selanjutnya diteruskan oleh al-Jazairi membawa intelektual di Suriah setingkat lebih maju ketimbang negara-negara Muslim Arab lainnya yang masih memberlakukan hukum Islam positif secara kaku, terutama dalam hal kebebasan berekspresi. Dalam penilaian Syahrur, ada beberapa faktor penyebab peradaban Islam mengalami stagnasi dan tidak mampu memecahkan problem fundamental pemikiran keislaman, yaitu fenomena taqlid³² yang terdapat dalam pemikiran keislaman, konsep *qad'a*-'qadar',³³ faham

³² Dengan merebaknya praktek taqlid dan mengkristalnya ajaran mazhab, hak berijtihad (melakukan penggalian hukum baru) hanya dibatasi kira-kira sampai abad ke-3 H. yang ditandai dengan diterimanya jargon "pintu ijtihad telah ditutup" (*igla>q ba>b al-ijtiha>d* atau *closing the gate of ijtihad*) karena menganggap karya para imam mazhab telah dapat memecahkan seluruh persoalan. Akibatnya, pada masa berikutnya seluruh aktivitas ijtihad hanyalah memberi penjelasan (*syarh*), mengaplikasikan, dan yang paling banyak hanya berupa penafsiran terhadap ajaran para pendahulunya. Lihat Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1984), hlm. 70-71; H.A.R. Gibb, *Mohammadanism an Historical Survey*, (New York: Oxford University Press, 1953), hlm. 149-150. Meskipun pernyataan ini sebenarnya masih dipertanyakan kebenarannya, dalam arti apakah memang benar-benar dilakukan penutupan terhadap ijtihad. Menurut Zuhaili, sebenarnya hal ini merupakan salah satu tindakan *preventif* terhadap masuknya orang-orang yang bukan ahli berijtihad (*mujtahid*) ikut terjun ke gelanggang ijtihad. Hal ini merupakan tindakan positif demi kehati-hatian agar tidak membahayakan ajaran Islam. Dari sinilah munculnya limitasi ruang lingkup dan syarat-syarat ijtihad yang sangat ketat. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Da'r al-Fikr, 1986), hlm. 1085. Jargon tertutupnya pintu ijtihad dibantah oleh pemikir lain, seperti Rahman dan Hallaq, dengan menghadirkan beberapa mujtahid yang muncul pada masa yang dianggap 'stagnan', seperti: Ibn Suraij (306 H.), al-Tabarī (310 H.) dan Ibn Munzir (316 H.) dan yang menentang atau tidak sejalan dengan para imam mazhab, seperti: Ibn H{asan al-Tanukhi (318 H.) dan 'Ali bin al-H{usain (319 H.). Mereka menandakan bahwa secara formal pintu ijtihad tidak pernah ditutup oleh siapapun dan secara teoritis memang tidak ditemukan pernyataan yang secara tegas dan jelas menunjukkan adanya penutupan ijtihad. Lihat Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 211-214.

³³ Menurut Syahrur, pengertian *qad'a*-'qadar' yang dipahami sekarang sebagai berikut: *qad'a* adalah ilmu Allah yang azali; dan *qadar* adalah aplikasi ilmu Allah ini terhadap alam realita. Pengertian kedua terminologi ini memposisikan seorang mukmin pada *frame* menerima segala sesuatu (kerangka *taken for granted*). Artinya, sesuatu yang telah dihasilkan itu pasti telah tertulis sejak awal. Pengertian ini hingga kini menjadi masyhur dan tidak ditempatkan pada kajian kritis. Syahrur memaknai *qad'a* adalah kehendak sadar yang dimiliki oleh manusia berdasarkan kebebasannya, artinya manusia dapat memilih untuk melakukan sesuatu atau tidak melakukannya, sementara *qadar* adalah sebuah ketetapan yang pasti menimpa manusia dan tidak mungkin dapat dihindari, artinya sudah pasti terjadi meskipun manusia tidak menghendakinya. Untuk menguatkan argumennya, ia mencontohkan: kematian adalah *qadar* Tuhan (takdir), sementara adanya pembunuhan adalah *qad'a* manusia; sakit dan sehat adalah

Jabariyah,³⁴ problematika pengetahuan, problem sosial ekonomi, demokrasi dan penafsiran atas sejarah. Di samping itu, peradaban Islam juga tidak mampu menghasilkan pemikiran baru dalam Islam dengan mengadopsi nilai-nilai modernitas. Hal ini karena kajian keislaman, menurut Syah}ru>r, tidak dibangun berlandaskan aspek filosofis atau landasan berupa metode ilmiah objektif, hanya dibangun di atas berbagai doktrin dan ajaran yang dianggap bagian dari Islam, padahal sebenarnya bukan. Bagi Syah}ru>r, syarat utama penelitian ilmiah yang objektif adalah melakukan studi teks tanpa mengikutsertakan sentimen apapun, karena sentimen tersebut akan menjerumuskan peneliti dalam keraguan, khususnya jika objek kajian berupa teks-teks keagamaan.³⁵

qadar, dan berpindah pada salah satu dari keduanya adalah *qad}a>'*; pemecahan atom adalah *qadar*, tetapi membuat senjata penghancur adalah *qad}a>'*. Untuk mengetahui uraian lebih lanjut mengenai *qad}a>'-qadar* dalam pandangan Syah}ru>r, lihat dalam karyanya, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 343-345, 394-408; *Dira>sa>t Islamiyyah Mu'as}irah, fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, (Damaskus: al-Aha>li: 1994), hlm. 19-22. Dalam melihat pemahaman umat Islam mengenai *qad}a>'-qadar*, sepertinya Syah}ru>r hanya melihat satu pandangan pemikiran saja, dan men-generalisasi bahwa pandangan umat Islam semuanya seperti itu. Padahal sebagaimana diketahui, terdapat sekian banyak aliran kalam yang membahas mengenai konsep dan terma *qad}a>'-qadar* dan semua mempunyai pendapat yang berlainan bahkan kadang ada yang bertentangan.

³⁴ Jabariyah merupakan salah satu aliran kalam dalam Islam yang berpendapat bahwa manusia dalam perbuatannya serba terpaksa (*majbu>r*), dalam arti menyandarkan segala perbuatan manusia kepada Allah Swt. Dalam perkembangannya, paham ini kemudian diklasifikasikan menjadi dua, yaitu: *jabariyah khalisah* (jabariyah murni), kelompok yang berpendapat bahwa manusia tidak mempunyai kekuatan apa pun, serta tidak mempunyai pengaruh dan kemampuan, dan *jabariyah mutawassitah* (jabariyah moderat), menyatakan bahwa manusia mempunyai kemampuan, akan tetapi tidak mempunyai pengaruh. Lihat Abi> al-Fath} Muh}ammad bin 'Abd al-Kari>m bin Abi> Bakr Ah}mad al-Syahrasta>ni>, *al-Milal wa Nih}al*, juz 1, (Beirut: Da>r al-Ma'rifah, 1993), cet. ke-3, hlm. 97; Muh}ammad Abu> Zahrah, *Ta>ri>kh al-Maz}a>hib...*, hlm. 98-100; Nina M. Armando (et.al.), *Ensiklopedi Islam...*, jilid 3, hlm.264-265; Muhammad Maghfur W., *Koreksi Atas Kesalahan Pemikiran Kalam dan Filsafat Islam*, (Bangil: Al-Izzah, 2002), hlm. 41.

³⁵ Lihat Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 30. Akan tetapi, Syah}ru>r telah terjebak dengan pernyataannya sendiri, dalam beberapa karyanya ia menunjukkan sikap sentimen terhadap para pemikir muslim klasik yang telah meletakkan bangunan dasar pemikiran keislaman, dan cenderung menyalahkan sebagai orang yang harus bertanggung jawab terhadap kemunduran umat Islam saat ini, seperti ketika ia menyatakan: "Stagnasi ini berlangsung pada masyarakat Arab dan kaum muslimin sepanjang kurun tertentu, berdasarkan stagnasi dalam bidang filsafat yang

Kondisi stagnasi telah membangkitkan kesadaran pemikir muslim kontemporer untuk mengadakan evaluasi. Angin segar bagi tumbuhnya suatu imperium pemikiran di negara Suriah lebih nyata dan menjanjikan ketimbang di negara-negara Arab lainnya. Sehingga orang-orang seperti Syah}ru>r dapat leluasa menelurkan ide-ide kreatifnya, yang bagi banyak negara Muslim lain hal itu mungkin dilarang.³⁶

Syah}ru>r telah menawarkan konsep, paradigma dan pendekatan baru untuk menafsirkan dan memahami Islam, melalui “pembacaan kontemporer” (*qira>ah mu'a>s}irah*) terhadap teks kitab suci. Dalam kaitan ini, Syah}ru>r berpendapat bahwa umat Islam hendaknya memahami al-Qur'an sebagaimana generasi awal Islam telah memahaminya, bukan melalui prisma abad-abad yurisprudensi. Ia berangkat dari pemahaman bahwa Islam itu bersifat relevan pada setiap ruang dan waktu (*s}a>lih}un likulli zama>n wa maka>n*), sehingga ia menyatakan bahwa:

“al-Qur'an (Syah}ru>r menyebutnya *Tanzi>l al-H{aki>m* atau *al-Kita>b*) juga diturunkan kepada kita yang hidup pada abad dua puluh ini, seolah-olah Nabi Muhammad Saw. baru saja meninggal dan telah menyampaikannya sendiri secara langsung kepada kita”.³⁷

dicetuskan oleh al-Gazali dan Ibn Arabi, sekaligus stagnasi fiqh yang ditetapkan oleh al-Syafi'i”. Lihat Syah}ru>r, *fi al-Daulah wa al Mujtama'*..., hlm. 225. Apabila Syah}ru>r konsisten dengan pernyataannya, maka seharusnya ia melacak kenapa bisa terjadi demikian dan kenapa pemikiran mereka “hidup” di kalangan umat Islam waktu itu. Di sini seolah ia melupakan historisitas dan sosiologi masyarakat Arab pada waktu itu, padahal ada relasi signifikan antara pemikiran seorang tokoh dengan realitas sosial yang melingkupinya. Mungkin saja pemikiran mereka dianggap yang paling benar karena tidak ada karya-karya lain yang mampu menandingi kehebatan mereka, dan metodologi yang mereka pergunakan mungkin yang paling tepat dipergunakan pada waktu itu.

³⁶ Syah}ru>r mengakui bahwa Suriah adalah satu-satunya negara di dunia Arab-Muslim yang mendukung terciptanya berbagai macam karya intelektual, meskipun “berbau” liberal atau agak menyimpang dari yang pernah ada dan menentang karya-karya klasik yang sudah mapan. Di sini ia dapat menerbitkan karyanya tanpa rasa takut untuk dianiaya, diusir, atau pelarangan total terhadap buku-bukunya. Lihat Andreas Christmann, “Bentuk Teks...”, hlm. 23 (footnote no. 29).

³⁷ Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n*..., hlm. 44.

Sebab, bagi Syah}ru>r pemahaman terhadap al-Qur'an selalu terbatas dan bersifat relatif. Pemahaman semacam ini telah meniscayakan umat Islam untuk "membaca" al-Qur'an sesuai dengan konteks mereka hidup dan menghilangkan keterjebakan pada produk-produk pemikiran masa lalu.

Sejak era kebangkitan, yang bermula sejak kekalahan Arab dalam *Six Day War* oleh Israel pada tahun 1967³⁸ hingga era kontemporer tahun 1990 sampai sekarang, paling tidak ada tiga problem signifikan peradaban Islam yang dapat dipetakan, yaitu: 1) sikap terhadap *tura>s* (warisan tradisi), 2) sikap terhadap Barat dan 3) sikap terhadap modernitas.³⁹

Nampaknya, *tura>s* dan *modernitas* telah menjadi *common denominator* untuk setiap intelektual Arab yang peduli terhadap masalah kearaban dan keislaman. Bahkan, lebih dari itu, keduanya telah menjadi agenda penting buat proyek peradaban pemikiran Arab kontemporer,⁴⁰ persoalan ini pula yang mendorong Syah}ru>r untuk melakukan kajian keislaman.

Tradisi (*tura>s*) dan modernitas secara global dapat dibedakan ke dalam

³⁸ Tahun 1967 dianggap sebagai "penggalan" (*qa>t\i'ah*) dari keseluruhan wacana Arab modern, karena masa itulah yang mengubah cara pandang bangsa Arab terhadap beberapa problem sosial-budaya yang dihadapinya. Kekalahan tersebut merupakan "*watershed*" dalam sejarah politik dan pemikiran Arab modern juga awal dari "kritik-diri" (*naqd z\ a>ti>*). Lihat Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi Gelegar Pemikiran Arab Islam*, alih bahasa Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2001); Luthfi Assyaukanie "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer," *Jurnal Paramadina*, No. 1 (Jakarta: Paramadina, 1998), hlm. 61. Untuk elaborasi lebih komprehensif mengenai dampak kekalahan tahun 1967 ini, lihat Karen Amstrong, *Perang Suci dari Perang Salib Hingga Perang Teluk*, alih bahasa Hikmat Darmawan (Jakarta : Serambi, 2003), hlm. 435.

³⁹ H{assan H{anafi>, *Oksidentalisme, Sikap Kita Terhadap Barat*, alih bahasa M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 1.

⁴⁰ Lutfhi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana...", hlm. 61.

dua dimensi yang saling terkait, yaitu *pertama* realitas masyarakat Islam kontemporer, *kedua* realitas doktrin dan *turas* dalam Islam. Syahrudin melihat bahwa masyarakat kontemporer telah terpolarisasi ke dalam dua blok. *Pertama*, aliran *skripturalis-literalis* yang secara ketat dan kaku berpegang pada warisan masa lalu, karena beranggapan bahwa seluruh persoalan telah ada jawabannya dalam karya-karya ulama terdahulu; dan *kedua*, aliran yang menyerukan sekularisme dan modernitas yang secara apriori menolak warisan Islam yang dianggap sudah tidak relevan dengan keadaan sekarang, termasuk penafsiran al-Qur'an sebagai bagian dari tradisi yang diwarisi, yang menjadi narkotik pada pendapat umum.⁴¹ Dalam penilaian Syahrudin, kedua-duanya menyimpan kelemahan dan tidak mampu memberikan solusi. Bagi Syahrudin, solusi tersebut adalah "kembali kepada *al-Tanzil*, teks asli dari wahyu Tuhan yang disampaikan kepada Nabi".⁴² Ia mengusulkan untuk melakukan sebuah pembacaan secara langsung terhadap teks-teks dasar al-Qur'an yang asli dan berakar pada metode-metode ilmiah/ilmu pengetahuan modern –seperti kimia, matematika, fisika– dengan memperbarui visi dan menyingkap kenyataan-kenyataan yang tidak mungkin dicapai dengan cara lain.⁴³

Dalam penilaian Syahrudin tradisi dan modernitas merupakan dua konsep yang saling berkaitan. Keduanya dipisahkan oleh dimensi waktu yang bergerak

⁴¹ Syahrudin, "Teks Ketuhanan dan Pluralisme dalam Masyarakat Muslim" alih bahasa Mohammad Zaki Husein dalam Sahiron Syaamsuddin dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 256.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Abdou Filali Ansary, *Réformer l'Islam: Une Introduction Aux Débats Contemporains*, alih bahasa Machasin, *Pembaruan Islam; dari Mana Hendak ke Mana?*, (Bandung: Mizan dan Jakarta: Forum Jakarta-Paris, 2009), hlm. 203.

secara berkesinambungan.⁴⁴ Syah}ru>r memaknai tradisi (*al-tura>s*) dengan:

التراث هو النتاج المادي والفكري الذي تركه السلف للخلف، و هكذا يفهم التراث على أنه من صنع الإنسان و نتاج النشاط الانساني الواعي، في مراحل تاريخية متعاقبة⁴⁵

“Tradisi adalah produk material dan pemikiran yang ditinggalkan oleh generasi terdahulu kepada generasi sesudahnya. Tradisi dipahami sebagai hasil ciptaan manusia dan produk kreativitas sadar manusia dalam episode sejarah yang silih berganti.”

Hal ini bisa dipahami, tradisi merupakan hasil ciptaan dan produk kreativitas sadar manusia dalam episode sejarah yang silih berganti, sementara modernitas (*al-mu'a>s}irah*) adalah:

المعاصرة هي تفاعل الإنسان مع النتاج المادي و الفكري المعاصر⁴⁶

“Modernitas adalah interaksi manusia dengan produk material dan pemikiran kontemporer yang diciptakan manusia.”

Keterkaitan ini menjadi kian tegas terlihat dalam ungkapannya yang terkesan optimistik dan provokatif:

إن الذين صنعوا التراث العربي الاسلامي هم من الناس ونحن من الناس ايضا، ومعروف قول أبي حنيفة النعمان(هم رجال ونحن رجال)، وقد آن لنا أن نصنع تراثا لأجيالنا القادمة بملء ارادتنا وبدون حرج، وهذه هي عين المعاصرة.⁴⁷

“Sesungguhnya pencipta tradisi Arab Islam adalah manusia sama seperti kita, sebagaimana kita ketahui dari perkataan (istilah) Abi> H{ani>fah al-Nu‘ma>n (mereka manusia, dan kita juga). Sudah waktunya bagi kita menciptakan tradisi

⁴⁴ Syah}ru>r, *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 33.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 32.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 33.

untuk generasi mendatang sesuai dengan kehendak kita tanpa rasa takut. Semangat inilah yang merupakan inti modernitas.”

Berangkat dari latar belakang keilmuan teknik, Muh}ammad Syah}ru>r belajar mengenai ilmu-ilmu keislaman secara otodidak.⁴⁸ Hal ini sebagai konsekuensinya yang tidak pernah belajar secara formal keilmuan Islam. Ia tidak pernah tergabung dalam institusi atau mazhab dalam Islam manapun, dan juga tidak pernah menempuh pelatihan resmi atau memperoleh sertifikat dalam ilmu-ilmu keislaman,⁴⁹ pendidikan formal keagamaannya hanya diperoleh ketika ia duduk di bangku SD hingga SMU.⁵⁰ Melalui celah ini lah banyak pengkritik yang menyerang Syah}ru>r sebagai orang yang tidak memiliki kewenangan dalam wilayah studi keislaman. Hal ini pula yang perlu mendapat perhatian, mengingat Syah}ru>r tidak memiliki guru bahasa Arab atau al-Qur'an atau teman diskusi yang berkompeten dalam wilayah keilmuan Islam.⁵¹ Kritikan yang sangat tajam

⁴⁸ Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 19.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 37.

⁵¹ Teman diskusi sekaligus “guru” Syah}ru>r adalah Ja'far Dik al-Ba>b, seorang doktor ilmu bahasa lulusan Universitas Moskow dan merupakan dosen linguistik di Universitas Tunisia. Dialah yang membentuk pola pikir dan kecenderungan Syah}ru>r untuk mendalami filsafat bahasa dan humanisme. Di sini penulis tidak menemukan biografi Ja'far dan juga tidak ditemukan guru bahasa serta jenjang pendidikannya. Keterangan bahwa dia mendalami bahasa hanya diketahui dari disertasi doktoralnya. Dalam disertasi doktoralnya, seperti dijelaskan Syah}ru>r, Ja'far membahas teori linguistik 'Abd al-Qa>hir al-Jurja>ni dan posisinya dalam konstalasi linguistik umum, ia menyimpulkan bahwa linguistik Arab merupakan bahasa otentik yang berdiri sendiri dan tidak bersumber dari bahasa Semit yang lain. Dia juga yang memperkenalkan formulasi linguistik Arab kepada Syah}ru>r dan memperkenalkannya dengan para tokoh pemikir linguistik Arab seperti al-Farra> (w. 210 H./ 825 M.), Abi> 'Ali> al-Fa>risi (w. 377 H./987 M.), Ibn Jinni> (w. 392 H./1002 M.) dan 'Abd al-Qa>hir al-Jurja>ni (w. 471 H./1078 M.). Lihat Syah}ru>r, *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 47-48; lihat juga Nugroho Dewanto dalam internet <http://www.mail-archive.com/ppiindia@yahoogroups.com/msg60918.html> posting tanggal 30 Januari 2008.

banyak dialamatkan kepadanya,⁵² sebagai salah satu sebab suara Syah}ru>r yang cukup “lantang” dalam usaha meruntuhkan profesi seorang ahli tafsir (*mufasssir*) atau ahli fiqh (*faqih*),⁵³ yang dianggapnya sebagai produk pemikiran konservatif.

Hal itu ternyata tidak menyurutkan perhatiannya terhadap kajian-kajian keislaman. Latar belakang pendidikannya di bidang teknik, menurut Hallaq, ternyata sangat membantu dan sangat berpengaruh terhadap kajian keislaman yang dilakukannya.⁵⁴ Hal ini telah dibuktikannya dengan beberapa karyanya dalam bidang keislaman yang mulai diterbitkan sejak tahun 1990, terutama terkait dengan metodologi penafsiran dan pemahaman terhadap dua sumber pokok Islam, al-Qur'an dan Sunnah.

“Kebebasan” Syah}ru>r melakukan kajian revolusioner terhadap ilmu us}u>l fiqh, bukan berarti ia lepas dari ilmu pengetahuan Islam sebelumnya atau berangkat dari sesuatu yang kosong. Lebih jauh lagi, Syah}ru>r menawarkan konsep *as}a>lah* atau otentisitas,⁵⁵ yang ia bedakan dengan ortodoksi

⁵² Dalam berbagai kesempatan diskusi, Syah}ru>r dituduh oleh para syaikh dan ulama sebagai seorang murtad, kafir, setan, komunis, yahudi dan sebutan buruk lainnya. Lihat Syah}ru>r, “Kita Tidak Memerlukan Hadis”, wawancara Moch Nur Ichwan dengan Syah}ru>r di Belanda, dalam majalah *Ummat*, no. 4, th. IV, (3 Agustus 1998), hlm. 63. Di akhir tahun 90-an, sudah lebih dari 15 buku dan makalah yang ditulis untuk menyerang pemikirannya, beberapa diantaranya beliau muat dalam situs resmi beliau <http://www.shahrour.org>, seperti karya Mah{a>mi> Muni>r Muh{ammad T{a>hir al-Syawwa>f, Sali>m al-Ja>bi>, Ma>hir al-Munajjid, dan lain sebagainya, yang akan dibahas pada sub bab selanjutnya.

⁵³ Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 19.

⁵⁴ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, alih bahasa E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 364. Sayangnya, di sini Hallaq tidak menjelaskan atau memberikan contoh kajian Syah}ru>r yang sangat dipengaruhi keilmuannya di bidang teknik. Sebab yang penulis amati dari beberapa kajian yang dilakukan Syah}ru>r secara umum, lebih kepada pengkajian dan pendalaman bahasa.

⁵⁵ *As}a>lah* adalah terminologi Arab untuk "otentisitas" dan secara umum juga digunakan untuk menandai "orisinilitas", lihat ‘Azi>z al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London: Versa, 1996), hlm. 82; Tentu saja Syah}ru>r bukan satu-satunya pemikir yang memperkenalkan

(*salafiyyah*). Yang pertama memiliki konsep positif dan hidup, sedang yang kedua adalah sebaliknya.⁵⁶ Otentisitas memiliki dua unsur, pertama "akar yang mendalam" (جذور غارقة) dan kedua "terus hidup" dan "berbuah" (مازال حيا مثمرا).⁵⁷

Penyebutan kedua unsur ini lebih bersifat metaforis, diakui oleh Syah}ru>r sendiri, bahwa pemaknaan tersebut merupakan hasil derivasi dari ayat al-Qur'an berikut:

الم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء
(24) تؤتي اكلها كل حين بإذن ربها... (25)⁵⁸

“Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit, (24) pohon itu memberikan buahnya pada setiap musim dengan seizin Tuhannya... (25)”

konsep otentisitas. Jauh sebelumnya, di Eropa, tokoh-tokoh seperti Rousseau, Schiller, Nietzsche, Heidegger, Sartre, Antonio Gramsci, Frantz Fanon, Soren Kierkegard, dianggap sebagai para penggagas otentisitas sebagai reaksi atas pemikiran pencerahan dan revolusi industri. Dalam konteks Islam, pencarian otentisitas memiliki akar doktrinal yang kuat, karena ia telah ada semenjak Islam itu sendiri. Oleh sebab itu, Marshall G.S. Hogson menyebut "otentisitas Islam" dengan istilah *"the perennial venture"*, pengembaraan abadi di kalangan muslim. Sebuah pengembaraan, yang menurut Azra, terjadi di tingkat doktrinal dan historis. Dalam konteks modern, pencarian otentisitas menemukan momentumnya sebagai produk ketidakpuasan nyata terhadap modernisasi dan kritik intelektual terhadap developmentalisme dan liberalisme. Robert D. Lee, setelah mengkaji gagasan Muh}ammad Iqba>l yang dianggapnya sebagai penggagas otentisitas awal, Sayyid Qut}b, ‘Ali> Sya>ri’ati> dan Muhammad Arkoun, menyimpulkan beberapa karakteristik pemikiran otentik. Jika dikaitkan dengan problem tradisi dan modernitas, maka ide otentik menumbuhkan perlawanan terhadap keduanya. Ide utama tradisi mengaburkan fakta bahwa tradisi itu sendiri merupakan produk dari pilihan manusia, tetapi sekarang malah menghalang-halangi penentuan pilihan selanjutnya. Akan tetapi, rasionalisme pencerahan sekuler yang menjadi akar dari konsep kemodernan, juga ditentang. Penjelasan komprehensif tentang masalah otentisitas Islam ini, lihat Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, alih bahasa Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 28, 35-67; Azyumardi Azra, "Mencari Islam Otentik" dalam Idris Thaha (ed), *Reposisi Hubungan Agama dan Negara Merajut Kerukunan Antarumat* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002), hlm. 165-183.

⁵⁶ Syah}ru>r, *Al-Kita>b wa al-Qur’a>n...*, hlm. 34.

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 33.

⁵⁸ Q.S. Ibra>hi>m (14): 24-25.

"Akar" dan "ranting" sebagaimana secara tekstual tertera dalam ayat di atas, oleh Syah}ru>r dianalogikan dengan penelitian Mendel⁵⁹ dalam disiplin ilmu kimia yang telah meletakkan skema dasar unsur-unsur kimia. Penelitian ini dinilai sebagai sebuah penelitian otentik, yaitu penelitian perdana yang belum pernah dilakukan oleh siapa pun sebelumnya. Meskipun demikian, penelitian "otentik" ini tidak berasal dari suatu ruang kosong, tetapi tetap bersumber dari akumulasi ilmu pengetahuan kimia yang telah ada sebelumnya.⁶⁰

Penegasan Syah}ru>r akan pentingnya otentisitas tersebut, terlihat kian jelas manakala ia menawarkan kualifikasi yang harus dimiliki oleh ilmuwan yang otentik.

فإذا أردنا أن نكون أصيلين في المعرفة فعلينا أن نستفيد من كل تراكمات المعرفة التي أنتجها الانسان, ومن ضمنها التراث في كل العلوم, (الجذور) وهي العنصر الأول للأصالة بحيث نحقق قفزة نوعية (الثمار) وهي العنصر الثاني للأصالة. وهذاما نسميه بالحضارة الحية, فلحضارة الحية كالشجرة

⁵⁹ Syah}ru>r tidak menyebutkan secara rinci mengenai Mendel, akan tetapi menurut penulis, Mendel yang dimaksud adalah Johann Gregor Mendel (1822-1884). Ia seorang pendeta dan ahli botani asal Austria. Penemuannya yang otentik adalah hasil dari penelitian mengenai kacang polong yang dikawinsilangkan. Di akhir penelitiannya ia berkesimpulan bahwa individu baru, baik tumbuhan atau manusia, yang muncul dari hasil persilangan akan menerima faktor pembawa sifat, yang disebut gen. Mungkin hal inilah yang dimaksud oleh Syah}ru>r, karena meskipun berawal dari ilmu botani, akan tetapi penemuan ini juga sangat berpengaruh dalam ilmu kimia, yaitu berkaitan dengan susunan dasar dari sebuah gen yang disebut DNA (*deoxyribonucleic acid*). Untuk lebih lengkapnya lihat Daniel L. Hartl dan Elizabeth W. Jones, *Genetics; Principles and Analysis*, edisi ke-4, (Toronto: Jones and Barlett Publishers, 2003), cet. ke-9, hlm. 24, 32-33; lihat juga Philip W. Goetz (et.al.), *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 8, (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1987), edisi ke-15, hlm. 4; E. Nugroho (et.al.), *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, jilid 10, (Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1990), hlm. 246.

⁶⁰ Syah}ru>r, *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 33.

الحية, لها جذور وتعطي ثماراً ينتفع بها الناس, وليس في موسم واحد فقط
بل في مواسم متتابعة.⁶¹

“Maka apabila kita ingin menjadi ilmuwan yang otentik dalam sebuah disiplin ilmu, kita harus mampu memanfaatkan setiap unsur pengetahuan manusia yang telah terakumulasi selama ini, termasuk di dalamnya adalah tradisi (warisan) besar setiap disiplin ilmu. (Akar) sebagai gambaran unsur-unsur pengetahuan, merupakan unsur pertama dari otentisitas sementara unsur kedua (buah) adalah upaya merealisasikannya dengan kualitas yang maksimal. Proses inilah yang kita sebut sebagai peradaban yang hidup. Peradaban yang hidup dapat digambarkan seperti pohon yang hidup, akarnya menghujam, dan buahnya yang lebat dapat dimanfaatkan manusia sepanjang musim.”

Keunikan dan keaslian pendekatan Syah}ru>r terhadap penafsiran al-Qur'an terletak pada dekonstruksinya⁶² yang menyolok mata terhadap berbagai kontrak atau persetujuan—baik secara tekstual, linguistik, dan metodologis—yang bersinggungan dengan *genre* tafsir. Proposalnya yang secara jelas memilah al-Qur'an ke dalam dua teks yang sama sekali berbeda (*nubuwwah/risa>lah*) benar-benar merupakan dekonstruksi radikal terhadap pendekatan-pendekatan semisalnya yang telah ditunjukkan.⁶³ Dan dekonstruksi ini, telah menghasilkan pemahaman yang begitu mendalam tentang akurasi istilah-istilah yang digunakan

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 33-34.

⁶² Dekonstruksi merupakan istilah yang digunakan tokoh post-strukturalis Jacques Derrida, yang semula digunakan Derrida untuk melakukan kritik dari dalam tradisi teks atau wacana. Dekonstruksi bertujuan menolak segala keterbatasan penafsiran ataupun bentuk kesimpulan yang baku. Dekonstruksi Derrida dipandang sebagai teknik membaca, suatu strategi untuk menemukan *blind spot*, semacam “retakan” (celah) dalam suatu teks. Lihat Luthfi Assyaukanie, “Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernisme: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam”, dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, no. 1, vol. V, (Jakarta: LSAF, 1994), hlm. 25; lihat juga Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi...*, hlm. 40-41.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 48.

dalam *al-Kita>b* bila ditinjau dari segi ilmiah baik masa dulu, kini, maupun masa yang akan datang.⁶⁴

D. Karya-karya Intelektual Syah}ru>r

Syah}ru>r merupakan salah satu pemikir yang produktif. Produktifitas pemikiran Syah}ru>r ditandai oleh beberapa karya yang telah ditulisnya. Karya-karya tersebut secara garis besar dapat diklasifikasikan ke dalam dua bidang kajian, yaitu teknik dan keislaman. Dalam bidang yang pertama, Syah}ru>r telah menulis buku, *al-Handasah al-Asa>siyyah* sebanyak 3 volume dan *al-Handasah al-Tura>biyyah*.

Sedangkan dalam bidang terakhir, karya-karya Syah}ru>r meliputi: *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, al-Kita>b wa al-Qur'a>n: Qira>'ah Mu'a>s}irah* (1990),⁶⁵ *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, fi al-Daulah wa al-Mujtama'* (1994), *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, al-Isla>m wa al-I<ma>n Manz}u>mah al-Qiya>m* (1996), *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, Nah}w Us}u>l Jadi>dah li al-Fiqh al-Isla>mi>: Fiqh al-Mar'ah* (2000) dan karya terbarunya *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, Tajfi>f al-Mana>bi' al-Irha>b* (2008). Kelima karya ini, oleh Syah}ru>r, diberi tema *Dira>sa>t*

⁶⁴ H.M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainurrofiq Dawam, *"Mazhab" Jogja, Menggagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), hlm.127.

⁶⁵ Secara global buku ini terbagi ke dalam dua kelompok. Yang pertama, dan merupakan bagian yang paling penting adalah pemikiran-pemikiran dasar yang terdiri dari kaidah-kaidah metodologis yang menjadi landasan rentetan pemikirannya dalam interpretasi teks Qur'ani. Adapun yang kedua adalah hasil (result) pemikiran dari metodologi dasar tersebut. Karya pertamanya ini sekaligus juga berisi dasar-dasar teoritis bagi sistem pemikiran yang dikembangkan olehnya dalam karya-karya selanjutnya. Lihat Charles Kurzman, *Wacana Islam...*, hlm. 210; Dale F. Eickelman, "Islam and Ethical Pluralism" dalam Sohail H. Hashmi (ed), *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict* (New Jersey: Princeton University Press, 2002), hlm. 127.

Isla>miyyah Mu'a>s}irah dan masing-masing buku ada nomor serinya.⁶⁶ Semua karya tersebut diterbitkan oleh *al-Aha>liy li at T{u>fi>-Tiba'ah wa an-Nasyr wa at T{u>fi>-Tauzi>'*—sebuah penerbit di Syiria yang kurang bergengsi, tetapi tidak konvensional, dan terkenal karena gerakan sayap kirinya dan penerbitan karya-karya liberal, khususnya di akhir tahun 80-an ketika Syah}ru>r mulai menulis bagi penerbit tersebut.⁶⁷

Karya pertama Syah}ru>r dalam bidang keislaman (*Al-Kita>b wa al-Qur'a>n*) merupakan karya yang monumental sekaligus kontroversial. Buku setebal lebih dari 800 halaman ini, sesuai dengan pengakuan dari penulis, ditulis secara serius dalam rentang waktu 20 tahun, mulai tahun 1970-1990. Ia memaparkan tahap-tahap penyusunan buku ini, yang juga merupakan fase berpikirnya, yang ia bagi menjadi tiga periode, yaitu:

Periode pertama, antara 1970-1980. Tahap ini berlangsung saat Syah}ru>r mengambil jenjang master dan doktoral di Dublin. Masa ini merupakan tahap pengkajian dan peletakan dasar-dasar metodologi pemahaman terhadap konsep *al-Z{ikr*, *al-Risa>lah* dan *al-Nubuwwah*. Tahap ini diakuinya sebagai tahap yang tidak produktif, karena hanya menghasilkan berbagai asumsi tentang konsep *al-Z{ikr* yang tidak saling terkait dan lemah. Sebab utama kondisi ini, menurutnya adalah pengaruh dari warisan literatur Islam berupa mazhab fiqh, aliran teologi dan asumsi sosiologis yang dianggapnya sebagai postulat kebenaran ternyata tidak demikian. Perspektif Islam yang otentik tidak dapat disuguhkan untuk

⁶⁶ Dimulai dari *al-Kita>b wa al-Qur'a>n* yang diberi nomor satu dan secara berurutan dengan *Tajfi>f al-Mana>bi' al-Irha>b* sebagai nomor lima.

⁶⁷ Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 21.

menyelesaikan problematika abad 20 dengan bersandar pada postulat-postulat tersebut. Jika dipaksakan mengikuti postulat-postulat tersebut, hanya akan menyebabkan kerancuan dan jalan buntu.⁶⁸

Periode kedua, 1980-1986. Syah}ru>r bertemu dengan teman lamanya, Ja'far Dik al-Ba>b, seorang dosen linguistik, yang kemudian memperkenalkan kepadanya bahwa linguistik Arab tidak memiliki konsep sinonim.⁶⁹ Hal ini Ja'far tunjukkan melalui disertasi doktoralnya yang membahas linguistik 'Abd al-Qa>hir al-Jurja>ni dan posisinya dalam konstalasi linguistik umum yang diseminarkan di Universitas Moskow. Syah}ru>r juga banyak dikenalkan dengan para tokoh pemikir linguis Arab seperti al-Farra> (w. 210 H./ 825 M.), Abu> 'Ali> al-Fa>risi (w. 377 H./987 M.), Ibn Jinni> (w. 392 H./1002 M.) dan 'Abd al-Qa>hir al-Jurja>ni (w. 471 H./1078 M.). Berangkat dari perspektif linguistik ini, ia mulai mengkaji ulang ayat-ayat yang terkait dengan *al-Z{ikr* secara intensif. Pada bulan Mei 1982, ia mendapatkan temuan penting tentang perbedaan antara *al-Qur'a>n* dan *al-Kita>b*, yang dilanjutkan dengan penemuan tema-tema pokok dari ayat-ayat mushaf *al-Kita>b* pada tahun 1984 dan berlanjut berdiskusi dengan Dr. Ja'far hingga tahun 1986. Pada tahap ini ia mulai menuliskan ide-ide tersebut sekalipun masih dalam bentuk yang tidak utuh dan perlu merangkainya kembali.⁷⁰

⁶⁸ Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 46-47.

⁶⁹ Syah}ru>r meyakini bahwa tak satu katapun yang dapat diganti oleh kata lain tanpa merubah makna atau mengurangi kekuatan ungkapan dari bentuk linguistik ayat. Dia berusaha menemukan perbedaan nuansa makna antara istilah-istilah yang dianggap sinonim, karena sekecil apa pun sebuah kata, pasti ada perbedaan makna dengan kata yang lain. Dalam menerapkan sistem ini Syah}ru>r banyak dipengaruhi prinsip al-Jurja>ni tentang anti sinonimisasi (*gair al-tara>duf*). Lihat Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 29.

⁷⁰ Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 47-48.

Periode ketiga, 1986-1990 merupakan tahap penyelesaian dan pengelompokan berbagai kajian yang terpisah-pisah menjadi satu tema utuh. Di akhir tahun 1987 menyelesaikan bab I yang diakuinya merupakan kesulitan terberat. Setelah itu, ia menyelesaikan tema prinsip dialektika umum dan dialektika manusia yaitu tema yang terkait dengan teori pengetahuan.⁷¹

Selama publikasinya pada tahun 1990, karya ini telah menjadi buku terlaris, *best seller book*, di seluruh dunia Arab.⁷² Di tahun yang sama, untuk Syria saja, buku tersebut telah dicetak kembali dan telah terjual sekitar 20.000 eksemplar.⁷³ Diduga kuat puluhan ribu copy buku tersebut telah beredar di berbagai negara seperti Lebanon, Mesir, Jordania dan Jazirah Arab, dalam berbagai bentuknya baik yang asli maupun versi bajakannya,⁷⁴ meskipun di beberapa negara tersebut sudah ada pelarangan peredaran buku-buku Syah}ru>r. Buku inilah yang sebenarnya telah membuat nama Syah}ru>r melejit dalam kancah blantika pemikiran kontemporer.

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 48.

⁷² Bahkan bukan hanya di Arab, buku ini juga banyak beredar di luar Arab. Di Indonesia buku ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia namun tidak secara keseluruhan, hanya dalam satu bab-satu bab saja. Misalnya bab I diterjemahkan oleh Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin Dzikri, dengan judul *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, pada bab ini Syah}ru>r hanya menerangkan konsep-konsep dasar dari *al-Z{ikr*, *al-Risa>lah* dan *al-Nubuwwah*. Kemudian bab II dari buku *al-Kita>b wa al-Qur'a>n* diterjemahkan oleh M. Firdaus, *Dialektika Kosmos dan Manusia, Dasar-dasar Epistemologi Qur'ani*.

⁷³ Peter Clark, *The Syah}ru>r Phenomenon...*, hlm. 337.

⁷⁴ Eickelman menerangkan bahwa pada tahun 1990 di Damaskus buku ini telah terjual habis dan dicetak ulang tiga bulan kemudian, juga dicetak di Beirut pada 1992. Di Jazirah Arab 15.000 eks terjual, di Mesir, 3.000 eks dan di Saudi Arabia beredar sekitar 10.000 eks. Lihat Dale F. Eickelman, "Islamic Liberalism Strikes Back", dalam *Middle East Studies Association (MESA) Bulletin*, vol. 27, no.2, (Desember, 1993), hlm. 63.

Buku Syah}ru>r yang kedua berjudul *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* yang terbit pada tahun 1994. Buku ini banyak menguraikan tema-tema sosial politik yang terkait dengan persoalan masyarakat dan negara. Buku kedua Syah}ru>r ini ledakannya tidak sedahsyat buku yang pertama, akan tetapi ia tetap berpijak pada tawaran metodologisnya dalam memahami *al-Tanzi>l*, yang tertuang dalam buku sebelumnya. Dalam buku ini, ia mencoba membongkar pemahaman berpikir umat Islam mengenai genealogi masyarakat yang kemudian membentuk suatu negara. Ia memulai dengan membangun terma keluarga yang dilanjutkan dengan pembentukan suatu klan dan berlanjut kepada pembahasan mengenai ummat, qaumiyyah, bangsa dan negara. Ia kemudian melanjutkan dengan pembahasan mengenai kebebasan, demokrasi dan *syu>ra>* sebagai pengantar pada pembahasan tirani dan jihad.

Sebagai seorang intelektual yang gemar berdiskusi, dalam buku ini ia tidak lupa mencantumkan tanggapan atas beberapa kritikan terhadap karyanya yang pertama. Di sini ia sekaligus menegaskan bahwa ia berbeda dengan para pengkritiknya dalam hal epistemologi, karena itu hasil pemikirannya tidak akan pernah bisa sinkron dengan mereka,⁷⁵ misalnya saja ia mencontohkan perspektif yang digunakan oleh para kritikus untuk mengkaji *tura>s*. Mereka berangkat dari dasar kepercayaan fanatik dan dimotivasi oleh kepentingan menjaga aqidah, bukan atas dasar studi ilmiah atau penelitian yang objektif dan mendalam. Mereka memandang epistemologi salaf sebagai ketetapan yang tidak dapat diganggu gugat, lalu berusaha memperbaiki dan mempercantiknya serta menghiasinya

⁷⁵ Tanggapan ini secara khusus ia tempatkan dalam pendahuluan yang mencapai 15 halaman, lihat Syah}ru>r, *fi al-Daulah wa al-Mujtama'* ..., hlm. 32-46.

dengan bungkus yang baru.⁷⁶ Buku ini pun tidak lepas dari kontroversi, secara khusus karya ini telah dikritik oleh Mahami> Muni>r Muh}ammad T{a>hir al-Syawwa>f dengan judul *Tah}a>fut al-Dira>sa>t al-Mu'a>s}irah fi> al-Daulah wa al-Mujtama'* yang diterbitkan oleh Da>r al-Syawwa>f li al-Nasyr wa al-Tauzi>'.

Terlepas dari kontroversi dan derasnya kritikan terhadap karya-karya sebelumnya, pada tahun 1996 Syah}ru>r kembali menelurkan sebuah buku sebagai seri lanjutan dari buku-buku sebelumnya. Karya ketiga dalam bidang keislaman ini ia beri judul *Dira>sa>t Islamiyyah Mu'as}irah, al-Isla>m wa al-I<ma>n: Manz}u>mah al-Qiyam*. Setelah berbicara mengenai genealogi masyarakat, dalam buku ini Syah}ru>r banyak berbicara mengenai keimanan dan keislaman, hal yang mendasar dalam sistem aqidah dan syari'at Islam.

Masih seperti karya sebelumnya, watak dekonstruktif pemikiran Syah}ru>r tidak hilang dalam karya ini. Dalam bidang aqidah misalnya, dia membongkar istilah *Isla>m* dan *Muslimu>n*, *I<ma>n* dan *Mukminu>n*, *Ih}sa>n* dan 'Amal S{a>lih}, 'Iba>d dan 'Abi>d, *Syaha>dah* dan *Syahi>d*, serta *al-Z/unub* dan *al-Sayyiah*.⁷⁷ Ia berpendapat bahwa yang disebut Muslim adalah kaum

⁷⁶ *Ibid.*, hlm. 33-34.

⁷⁷ Pengkajian terhadap istilah-istilah di atas sepertinya tidak lepas dari perspektif linguistik yang dianut Syah}ru>r yang telah diterapkan pula pada karyanya terdahulu. Sebagaimana yang ia tulis dalam pengantar buku ini, ia ingin mendudukan kembali sesuatu sesuai dengan namanya dan menjelaskan makna yang terkandung dari penggunaan kata-kata yang berbeda yang terdapat dalam *Tanzi>l H{aki>m*. Lihat Syah}ru>r, *Dira>sa>t Islamiyyah Mu'as}irah, al-Isla>m wa al-I<ma>n: Manz}u>mah al-Qiyam*, (Damaskus: al-Aha>li: 1996), hlm. 22. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh M. Zaid Su'di, *Islam dan Iman; Aturan-Aturan Pokok*, (Yogyakarta: Jendela, 2002). Namun dalam kajian ini, penulis akan selalu mengacu pada versi bahasa Arabnya.

Mukmin pengikut Muhammad.⁷⁸ Sedangkan dalam bidang syariah Islam, ia mendekonstruksikan mengenai hukum waris, yang tidak lagi terpaku pada pembagian konvensional, juga mengupas tentang masalah wasiat, nikah, politik Islam, jilbab serta mengenai kebebasan manusia.

Pada tahun 2000, Syahru kembali meluncurkan karyanya. Buku keempat Syahru yang diberi judul *Dirasat Islamiyyah Mu'asirah, Nahw Usjul Jadi dah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh Mar'ah* ini merupakan penyempurna terhadap kekurangan-kekurangan yang terdapat dalam buku-buku Syahru sebelumnya.⁷⁹ Sesuai dengan judulnya, kandungan buku ini banyak memaparkan penafsiran ayat-ayat hukum (bagian dari ayat-ayat *muhkamat*), terutama yang berkaitan dengan *fiqh al-mar'ah*. Tema kajiannya berupa ketentuan hukum yang berkaitan dengan wasiat, waris, poligami, kepemimpinan dan pakaian.

Syahru bersikeras bahwa penafsiran terhadap fiqh (*jurisprudence*) dan hadis dalam Islam adalah sebuah proses terus menerus yang menuntut perhatian yang mendalam terhadap konteks ketika penafsiran diciptakan. Ia beralasan bahwa aktivitas penafsiran apapun selalu melibatkan pengarang, teks, dan pembaca atau pendengar.⁸⁰ Untuk mendukung pernyataannya, dalam bab I (satu) dia memaparkan sebuah diskursus tentang hubungan antara *al-kainu nah / الكينونة* (kondisi berada, *da sein, being*) adalah mencerminkan eksistensi

⁷⁸ Seseorang yang disebutkan Mukmin hanya mensyaratkan tiga hal: percaya adanya Allah, Hari Akhir dan beramal saleh. Lihat Syahru, *ibid.*, hlm. 52.

⁷⁹ Syahru, *Nahw Usjul...*, hlm. 15 (hlm. Persembahan).

⁸⁰ Dale F. Eickelman, "Pengantar bagi Karya Muhammad Syahru *"Nahw Usjul Jadi dah lil Fiqh al-Islami"*, (Untuk Edisi Bahasa Indonesia)", dalam pengantar terjemah Syahru, *Metodologi Fiqih...*, hlm. 13.

materialis di luar kesadaran manusia, *al-sairu>rah* / السيرة (kondisi berproses, *the process*) adalah zaman (perubahan atau pergeseran waktu) yang berkaitan dengan materi dalam bentuk keterkaitan yang utuh/tak tercelah, dan *al-s}airu>rah* / الصيرة (kondisi menjadi, *werden, becoming*) mencerminkan kondisi akhir di mana suatu kondisi berada (*being*) telah mengalami sebuah proses berjalannya waktu.⁸¹ Menurutny, ketiga itulah yang menjadi landasan inti dari semua pembahasan teologis, naturalistik dan kemanusiaan, dengan keterangan bahwa *al-kainu>nah* adalah awal dari sesuatu yang ada; sedangkan *al-sairu>rah* adalah gerak perjalanan masa, sementara *al-s}airu>rah* adalah sesuatu yang menjadi tujuan bagi keberadaan pertama (*al-kainu>nah al-u>la>*) setelah melalui fase berproses.⁸² Menurutny, seharusnya konsepsi dasar fiqh berlandaskan pada tiga dimensi ini karena memiliki logika yang dinamis.

Buku kelima Syah}ru>r yang diberi judul *Dira>sa>t Islamiyyah Mu'as}irah, Tajfi>f Mana>bi' al-Irha>b* bisa dikatakan merupakan tanggapan terhadap maraknya praktek bom bunuh diri atau penyerangan terhadap negara lain dengan mengatasnamakan agama, yang kemudian marak di masyarakat dengan

⁸¹ Syah}ru>r, *Nah}w Us}u>l...*, hlm. 28. Menurut Fanani, dari keterangan yang digunakan Syah}ru>r dalam menjelaskan permasalahan ini, terlihat bahwa Syah}ru>r banyak dipengaruhi oleh pemikiran dialektika Hegel (George Wilhelm Friedrich Hegel) yaitu *triadic dialectic*; tesis, antitesis dan sintesis. Anggapan Syah}ru>r mengenai *al-kainu>nah*, *al-sairu>rah* dan *al-s}airu>rah* merupakan trilogi inti semua pembahasan falsafati, dan tiga dimensi ini terjadi keniscayaan hubungan, yang mana antara yang satu dengan yang lain tidak akan mungkin dapat dipisahkan, persis seperti yang dinyatakan Hegel. Oleh karena itu, ia beranggapan bahwa tidak ada eksistensi tanpa proses dan sebaliknya, tidak ada proses tanpa adanya eksistensi. Lihat Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 64-66.

⁸² *Ibid.*, hlm. 27.

sebutan teroris. Buku yang terbit tahun 2008 ini berangkat dari peristiwa 11 September 2001 yang berakibat pada “label” baru yang disandang umat Islam di mata dunia sebagai teroris. Dalam buku ini banyak dibahas mengenai jihad dan pembunuhan kemudian dilanjutkan dengan *al-amr bi al-ma’ru’f wa al-nahi* ‘*an al-munkar* dan permasalahan kemurtadan. Di sini Syah}ru>r juga membahas mengenai *maqa>s}id al-syari>’ah*,⁸³ namun ketika menjelaskan tujuan pensyariatan ini dia tidak menggunakan term *h}ifz} (حفظ)* bentuk tunggal, sebagaimana lazimnya digunakan pemikir muslim yang lain, dia menggunakan istilah *al-h}ifa>z} (الحفاظ)* bentuk jamak. Alasan dia adalah karena syariat diperuntukkan secara menyeluruh kepada manusia beserta segala sifat dan karakternya serta kepada seluruh alam.⁸⁴

Di samping karyanya dalam bentuk buku seri *dira>sa>t isla>miyyah mu’a>s}irah* di atas, Syah}ru>r juga menulis sebuah buklet kecil dengan judul

⁸³ Di sini Syah}ru>r sedikit berbeda dengan pakem pemikiran muslim lain, yang menyebutkan ada lima tujuan pensyariatan, yang dimulai dari hak dan kebebasan beragama (*h}ifz} al-di>n*), keselamatan fisik atau jiwa (*h}ifz} al-nafs*), keselamatan keluarga atau keturunan (*h}ifz} al-nasl*), keselamatan harta benda atau hak milik pribadi (*h}ifz} al-ma>l*) dan, keselamatan akal atau kebebasan berpikir (*h}ifz} al-’aql*).⁸³ Sebagian ada yang menambahkannya menjadi enam dengan memberi perhatian pada terpeliharanya kehormatan (*h}ifz} al-’ard*). Bagi Syah}ru>r, peletakan *h}ifz} al-di>n* sebagai yang pertama kurang tepat, dengan alasan tidak ada paksaan dalam agama. Dia menempatkan *al-h}ifa>z} al-nafs* (keselamatan jiwa) sebagai tujuan pensyariatan yang pertama. Hal ini, menurutnya, bisa diketahui dari perintah menjaga jiwa yang dimulai saat bayi masih dalam kandungan ibu. Lihat Syah}ru>r, *Dira>sa>t Islamiyyah Mu’a>s}irah, Tajfi>f Mana>bi’ al-Irha>b* (Beirut: Muasasah al-Dira>sa>t al-Fikriyyah al-Mu’a>s}irah dan Damaskus: al-Aha>li: 2008), hlm. 261-262. Sebagaimana karya-karya sebelumnya, di sini Syah}ru>r tidak juga menampilkan sumber rujukan atau catatan kaki, kalau pun ada ia merujuknya pada buku pertamanya. Di sini kita patut mempertanyakan keilmiahannya karya Syah}ru>r ini, meskipun hal ini menunjukkan keotentisitasan pemikiran dan kekuatan refleksinya yang tajam.

⁸⁴ *Ibid.*

Masyru' Mis' al-'Amal al-Islami, yang kemudian diterbitkan penerbit al-Ahali pada tahun 1999 dalam bentuk buku saku.⁸⁵

Produktifitas dan kekonsistenan Syahrudin dalam menyuarakan ide-ide dan gagasan baru mengenai studi keislaman, tidak hanya berhenti pada tulisannya yang berbentuk buku. Ia juga aktif menulis di beberapa artikel yang dimuat dalam beberapa jurnal dan situs internet, antara lain "The Divine Text and Pluralism in Moslem Societise" dalam *Muslim Politics Report*, 14 (1997)⁸⁶ dan "Islam and the 1995 Beijing World Conference on Woman", dalam *Kuwaiti Newspaper*, yang kemudian bersama tulisan para pemikir "liberal Islam" lainnya, dipublikasikan dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (New York & Oxford: Oxford University Press, 1998).⁸⁷ "Al-Hak al-Libariyyah Rafad al-Fiqh wa-Tasyri' A'itha wa la'kinnah lam Tarfud al-Islam ka Tauhid wa Risa'lah Sama'wiyah", dalam *Akhbar al-'Arab al-Khaliyyah*, no. 20, 16 Desember 2000.⁸⁸ "Al-Hak al-Islamiyyah lan Ta'fuz bi al-Syar'iyah illa iz' T'arah at Naz'ariyya Isla'miyyah Mu'a's'irah fi al-Daulah wa al-Mujtama'", dalam *Akhbar al-'Arab al-Khaliyyah*, no. 21, 17 Desember 2000.⁸⁹

⁸⁵ Menurut laporan Christman, tulisan ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul "Proposal for an Islamic Covenant" oleh Eickelman dan Abu Shehadeh, 2000. Lihat Andreas Christmann, ""Bentuk Teks...", hlm. 21 (footnote 17).

⁸⁶ <http://www.quran.org/shahroor.htm>, diakses 16 Februari 2011.

⁸⁷ Sibawaeh, "Pembacaan al-Qur'an Muh'ammad Syahrudin"; Charles Churzman, *Wacana Islam...*, hlm. 211.

⁸⁸ Andreas Christmann, ""Bentuk Teks...", hlm. 21 (footnote 17).

⁸⁹ *Ibid.*

Tulisan dalam situs internet, di antaranya "Reading the Religious Text—A New Approach" dan "Applying the Concept of Limits to the Rights of Muslim Woman".⁹⁰ Dan baru-baru ini, sebagai hasil dari tumbuhnya perhatian dan minat atas karya-karyanya dari luar Syiria, dia telah mulai menggunakan keping *compact disk* (CD) sebagai media baru untuk menyebarkan gagasan-gagasannya.⁹¹

Pada tahun 1995, Syah}ru>r pernah diundang menjadi peserta kehormatan dan terlibat dalam debat publik mengenai pemikiran keislaman di Lebanon dan Maroko.⁹² Syah}ru>r juga terlibat dalam konferensi internasional yaitu *Middle East Studies Association* (MESA) Conference tahun 1998 di Chicago dengan mempresentasikan tema tentang al-Qur'an dalam kaitannya dengan berbagai masalah sosial dan politik seperti hak-hak wanita dan pluralisme.⁹³

E. Metodologi Pemikiran Syah}ru>r dalam “Pembacaan Kontemporer” terhadap *al-Tanzil al-Hakim*

Pembahasan mengenai metodologi tidak bisa dilepaskan dari asumsi-asumsi yang melatarbelakangi munculnya berbagai metode yang digunakan dalam aktivitas ilmiah. Karenanya, metodologi sangat terkait dengan epistemologi.⁹⁴ Adalah fakta yang ironis bahwa kajian kritis terhadap metodologi belum menjadi

⁹⁰ <http://www.islam.21.net/pages/keyissues/key1-7.htm>, diakses 16 Februari 2011.

⁹¹ Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 21.

⁹² Peter Clark, "The Syah}ru>r Phenomenon...", hlm. 341.

⁹³ Sahiron Syamsuddin, "Konsep Wahyu al-Qur'an dalam Perspektif M. Syah}ru>r" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 1, no. 1, Juli 2000, (Yogyakarta: Jur. Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin, IAIN Suka, 2000), hlm. 48.

⁹⁴ Rizal Mustanshir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 107. Prinsip metodologis dalam hal ini bukan dimaksudkan sekedar langkah-langkah metodis, melainkan asumsi-asumsi yang melatar belakangi munculnya sebuah metode.

agenda kaum cendekiawan muslim. Mereka lebih tertarik pada *exegese*, yaitu komentar aktual tentang teks dan bersifat praktis, daripada hermeneutika yang lebih terkait dengan metodologi dan lebih bersifat teoritik.⁹⁵ Hal ini, sekali lagi, tidak lepas dari asumsi mereka bahwa semua permasalahan sudah ada pemecahannya dalam karya-karya ulama terdahulu.

Maraknya pendekatan hermeneutik di Barat telah mempengaruhi perkembangan kajian al-Qur'an kontemporer yaitu terjadinya pergeseran paradigma (*shift paradigm*) dari *exegesis (al-tafsi>r)* yang lebih menekankan pada praksis penafsiran, menuju *hermeneutics* yang lebih menekankan aspek metodis epistemologis terhadap al-Qur'an. Hermeneutika pada dasarnya adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau suatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian di bawa ke masa sekarang. Hermeneutika pada awalnya merupakan gerakan *eksegesis* di kalangan gereja dan kemudian berkembang menjadi "filsafat penafsiran". Menurut Howard, pengaruh hermeneutik dalam dunia akademik banyak mendapatkan pengaruh dari Imanuel Kant. Jika merujuk pada unsur-unsur atau horison dalam hermeneutika, yaitu dimensi teks, konteks dan kontekstualisasi, sebenarnya hal ini telah ada dalam ilmu-ilmu keislaman, khususnya ilmu tafsir, misalnya dengan adanya kajian

⁹⁵ Lihat Bambang Triatmojo, "Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricour", dalam *Driyarkara*, no.2, th. XVI, (1990), hlm. 28.

asbab al-nuzu>l, atau *na>sikh mansu>kh*.⁹⁶ Hal ini terlihat dari berbagai corak pemikiran al-Qur'an para sarjana muslim yang bernuansa hermeneutik. Sebut di antaranya adalah Fazlur Rah}ma>n, Farid Esack, Nas}r H{amid Abu> Zaid, dan Syah}ru>r sendiri dalam *al-Kita>b wa al-Qur'a>n: Qira>'ah Mu'a>s}jirah*.

Qira>'ah (pembacaan) adalah mencari dalil, merenungi, menemukan, memaparkan dan menganalisis. *Al-mu'a>s}jirah* (kontemporer) berasal dari kata *al-'as}r* (masa).⁹⁷ Tujuan Syah}ru>r menggunakan istilah ini adalah untuk menekankan perlunya menjaga keterbukaan wacana epistemologi meskipun harus bersinggungan dengan warisan pemikiran (*tura>s*) Arab-Islam. Pembacaan kontemporer terhadap al-Qur'an mengandaikan bahwa al-Qur'an dapat dipahami dengan baik bagi masyarakat kontemporer jika dibaca dengan perangkat “pembacaan” kontemporer, dalam pandangan Syah}ru>r kerangka epistemologi dan metodologi yang dikembangkan oleh para ulama abad ke-8 dan ke-9, tidak memadai untuk menyediakan semua jawaban yang dibutuhkan oleh masyarakat kontemporer. Ia sampai pada kesimpulan bahwa:

“jika ulama usul (fiqh) telah menetapkan secara teoritis prinsip “*tagayyur al-ah}ka>m bi tagayyir al-azma>n*” (berubahnya hukum karena berubahnya zaman), maka kita menetapkan secara teoritis dan praktis, dengan pertolongan Allah, bahwa hukum dapat berubah juga dengan berubahnya sistem ilmu pengetahuan.”⁹⁸

⁹⁶ Untuk mengetahui lebih lanjut mengenai istilah ini bisa baca Roy J. Howard, *Three Faces of Hermeneutics; An Introduction to Current Theories of Understanding*, (Los Angeles: University of California Press, 1982), cet. ke-9; Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*, (New Haven dan London: Yale University Press, 1985), cet. ke-10; lihat juga Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani; Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Qalam, 2003), cet. ke-3.

⁹⁷ Syah}ru>r, *Nah}w Us}u>l...*, hlm. 117.

⁹⁸ *Ibid.*, hlm. 116.

Secara garis besar, metodologi pemikiran Syahru atas karya-karya yang dihasilkannya, telah ia petakan dalam bukunya yang pertama. Artinya, berdasarkan pengakuannya, karya-karya yang muncul setelahnya tidak jauh dari metodologi yang diterapkan pada karya yang pertama. Syahru membangun metodologinya setelah mencermati berbagai kelemahan mendasar yang melanda pemikiran Arab kontemporer, termasuk di dalamnya pemikiran Islam, yaitu:⁹⁹

1. Tidak adanya metode penelitian ilmiah objektif, khususnya terkait dengan kajian *nas* (ayat-ayat *al-Kita*) yang diwahyukan kepada nabi Muhammad. Padahal syarat utama penelitian ilmiah yang objektif adalah melakukan studi teks tanpa mengikutsertakan sentimen apapun.¹⁰⁰
2. Adanya prakonsepsi terhadap sebuah masalah sebelum kajian dilakukan. Kajian-kajian keislaman yang ada seringkali bertolak dari konsepsi-konsepsi awal yang dianggap sudah mapan dan benar, sehingga terperangkap dalam kungkungan subjektifitas, bukan objektifitas. Kajian-kajian tersebut tidak menghasilkan sesuatu yang baru, melainkan hanya memperkuat asumsi yang dianutnya.
3. Tidak dimanfaatkannya konsep-konsep filsafat humaniora, lantaran umat Islam selama ini masih mencurigai pemikiran Yunani (Barat) sebagai sebuah kesalahan. Padahal, hal-hal yang dikemukakan oleh

⁹⁹ Syahru, *al-Kita wa al-Qur'an*..., hlm. 30-32.

¹⁰⁰ Tanpa sentimen di sini dimaksudkan 'bebas' dari pengaruh pemikiran mazhab yang kadang menganggap pendapat di luar mazhab mereka salah, bahkan kadang mengklaim bahwa mereka menggenggam kebenaran mutlak, meskipun para imam mazhab mereka tidak pernah menyatakan demikian. Hal ini memang tidak terjadi pada semua pemikir Arab-Islam.

pemikiran manusia ada yang sempit dan ada yang luas, ada yang benar dan ada pula yang salah. Maka, sebagai seorang muslim harus mampu berinteraksi secara positif dengan seluruh pemikiran manusia tanpa khawatir atau takut. Akan tetapi seorang muslim juga harus mempunyai standar, dan sampai saat ini standar itu belum ada.

4. Tidak adanya teori Islam kontemporer dalam ilmu humaniora yang disimpulkan secara langsung dari al-Qur'an, atau sebuah teori yang mampu melakukan islamisasi pengetahuan. Hal ini berdampak pada fanatisme dan indoktrinasi mazhab yang merupakan akumulasi pemikiran abad-abad silam, sehingga pemikiran Islam menjadi sempit dan tidak berkembang.
5. Produk-produk fiqh yang ada sekarang sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan modernitas, yang diperlukan adalah rumusan fiqh baru. Kegelisahan semacam ini sebetulnya sudah muncul dari para kritikus, tapi, umumnya hanya berhenti pada kritik tanpa menawarkan alternatif baru.

Dari pemaparan di atas, poin yang terakhir sangat menarik untuk dicermati, berkaitan dengan metodologi perumusan fiqh baru. Fiqh dibangun bukan dari warisan klasik akan tetapi dilakukan “pembacaan” kembali kepada sumber aslinya (*Tanzih al-Hakim*). Bagi Syahrur, *al-Tanzih* merupakan kitab suci yang hidup karena ia merupakan kitab suci penutup yang harus hidup sampai

akhir zaman.¹⁰¹ Dari sini ia merumuskan konsep trilogi perubahan yang dinamis, sebagaimana fiqh yang selalu berubah, yaitu *al-kainu>nah*, *al-sairu>rah* dan *al-s}airu>rah* (*being, process, becoming*).¹⁰² *Al-Tanzi>l* pada dasarnya merupakan *being* dalam zatnya saja sebab ia hadir dari sisi Tuhan yang bersifat *being* dalam zat-Nya. Oleh karena itu, tidak akan bisa dipahami secara tuntas kecuali dari sisi alam eksistensi penciptanya, yakni Allah. Ini berarti tidak akan ada yang mampu menguasainya kecuali Allah sendiri. Manusia hanya mampu membaca dan memahami *al-Tanzi>l* sebatas dimensi proses dan *becoming*-nya sendiri, yaitu dibatasi oleh problem-problem yang harus dipecahkan dan oleh hukum-hukum ilmu pengetahuan (tingkat pengetahuan) yang dipergunakan dalam memecahkan permasalahan.¹⁰³

Akibatnya, ketika seseorang berdiri sebagai pembaca pada titik sejarah tertentu, dengan berpijak pada hukum pengetahuan tertentu, dan dengan membawa problem sosiologis dan ilmiah tertentu, maka ia akan memahami berbagai persoalan dalam *al-Tanzi>l* secara berbeda dengan orang lain yang memahami dengan sejarah, pengetahuan dan problem yang berbeda juga.¹⁰⁴

¹⁰¹ Syah}ru>r, *Nah}w Us}u>l...*, hlm. 53.

¹⁰² Konsep ini secara teoritis memang baru dirumuskan Syah}ru>r dalam karyanya yang keempat (*Nah}w Us}u>l Jadi>dah*), akan tetapi pijakan dasar dari konsep ini telah ia tunjukkan dalam karya-karya sebelumnya.

¹⁰³ Syah}ru>r, *Nah}w Us}u>l...*, hlm. 54-55.

¹⁰⁴ *Ibid.*, hlm. 55. Berangkat dari pernyataan ini, tidak sepatutnya Syah}ru>r memvonis dan menyalahkan pemikir Islam klasik dengan berbagai karya yang sampai kepada umat Islam saat ini. Sikap Syah}ru>r seperti ini telah menjerumuskan dirinya dalam kritikan yang ia ciptakan sendiri. Karena, dalam beberapa karyanya, ia sangat antipati terhadap pemikiran ulama terdahulu yang mendalami ilmu-ilmu keislaman, prestasi keilmuan mereka mengalami kerancuan dan kebuntuan, seakan sama sekali tidak berguna di mata Syah}ru>r. Jika dia konsisten dengan pernyataan di atas, seharusnya ia dapat melihat apa yang dihasilkan oleh ulama dahulu adalah berpijak pada problem sosiologis dan pengetahuan pada saat karya tersebut diciptakan. Ketidak-

Bertolak dari kondisi-kondisi tersebut, kemudian Syah}ru>r merumuskan metodologi pemikirannya dan bagaimana cara memperoleh kesimpulan-kesimpulan di dalamnya yang berbeda dari kesimpulan yang ada pada kitab-kitab klasik. Asumsi-asumsi dasar tersebut meliputi:¹⁰⁵

1. Keterkaitan antara kesadaran dan pengetahuan manusia (*al-wa'i>*) dengan wujud materi (*al-wuju>d al-ma>di>*). Sumber pengetahuan manusia adalah alam materi yang bersifat eksternal. Pengetahuan didapat melalui proses penginderaan terhadap sesuatu yang kongkrit.
2. Syah}ru>r menolak aliran idealisme yang mengklaim bahwa pengetahuan manusia tidak ada dalam dunia ide, sekaligus menentang pengetahuan intuitif atau irfani (*ma'rifah al-isyra>qiyah al-ilha>miyyah*). Keyakinan Syah}ru>r ini, sekaligus menguatkan yang pertama, didasarkan atas Q.S. an-Nah}l (16) ayat 78 yang menunjukkan bahwa Allah telah mengeluarkan manusia dari perut ibunya dalam keadaan tidak tahu, kemudian Ia berikan kepadanya pendengaran, penglihatan dan akal (hati nurani).¹⁰⁶ Ia kemudian

konsistenan Syah}ru>r juga tampak dalam teori keislaman yang ia ciptakan banyak dipengaruhi oleh pemikir Barat, seperti pengaruh Immanuel Kant yang terlihat dalam epistemologinya yang memadukan antara empirisme dan rasionalisme; pemahamannya terhadap dialektika perubahan yang memilah menjadi *al-kainu>nah*, *al-sairu>rah* dan *al-s}airu>rah* seolah diilhami oleh Friedrich Hegel dengan trilogi dialektikanya *being*, *process*, dan *becoming*. Yang kemudian menjadi pertanyaan adalah mengapa Syah}ru>r begitu antusias dengan pemikiran Barat sementara ia begitu antipati terhadap ulama terdahulu yang mendalami ilmu-ilmu keislaman? Padahal objek kajian Syah}ru>r adalah al-Qur'an yang sama dikaji oleh ulama-ulama terdahulu. Bertolak dari kenyataan yang demikian, maka keislaman Syah}ru>r perlu dipertanyakan.

¹⁰⁵ Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 42-43.

¹⁰⁶ وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُوْنِ اُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ (النحل: 78)

mengemukakan filsafat Islam kontemporer bersandar pada pengetahuan rasional yang dimulai dari tahapan pengetahuan objek konkrit kemudian berlanjut pada pengetahuan teoritis murni.¹⁰⁷

3. Semesta bersifat empirik materialis, termasuk apa yang selama ini diduga sebagai ruang hampa (*fara>g kauni>*). Kehampaan atau kekosongan tidak lain merupakan salah satu bentuk dari materi itu sendiri. Sementara pengetahuan manusia memiliki karakter untuk berkembang secara terus menerus, tanpa batasan yang mengekang, sesuai dengan peradaban yang dicapai ilmu pengetahuan pada setiap generasi.
4. Pengetahuan manusia bersifat evolutif, bermula dari hal-hal yang empirik-kongkrit lewat pendengaran dan penglihatan, hingga akhirnya memiliki pengetahuan yang abstrak. Dengan demikian, '*a>lam al-syaha>dah*' dan '*a>lam al-gaib*' bersifat materi. Sesuatu yang belum bisa diketahui manusia saat ini (*'alam al-gaib*) bukan berarti tidak bersifat materi, hanya saja perkembangan pengetahuan belum memungkinkan untuk mengetahuinya.
5. Tidak ada pertentangan antara pengetahuan yang didapatkan dari al-Qur'an dan filsafat. Karenanya, dalam kerangka ini proses pentakwilan al-Qur'an lebih tepat bila dilakukan oleh orang-orang yang menguasai

"Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur."

¹⁰⁷ Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 42-43.

ilmu pengetahuan yang mendalam (*al-ra>sikhu>na fi al-'ilm*) dan harus sesuai dengan prinsip-prinsip takwil dalam linguistik Arab.

Berbeda dengan Bergson maupun Iqba>l, yang mengasumsikan intuisi sebagai sumber epistemologi penyingkapan realitas yang tak ubahnya sebagai sejenis intelek yang lebih tinggi—dan karenanya tak ada pertentangan di antara keduanya,¹⁰⁸ Syah}ru>r nampak tidak apresiatif terhadap pengetahuan intuitif. Karena karakter semacam inilah, metodologi Syah}ru>r dianggap berafiliasi kepada filsafat materialisme.¹⁰⁹ Dengan merujuk pada latar belakang akademis Syah}ru>r, afiliasi ini kiranya dapat dipahami walaupun karena hal itu membuat dirinya dituduh Marxian.¹¹⁰

Pendekatan yang digunakan Syah}ru>r dalam "membaca ulang" Islam adalah pendekatan *hermeneutika* dengan penekanan pada aspek filologi (*fiqh al-lu>gah*).¹¹¹ Melalui pendekatan ini, Syah}ru>r meneliti secara mendalam kata-

¹⁰⁸ Iqba>l, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. hlm. 21; Tentang kajian atas konsep intuisi Iqba>l, lihat Ishrat Hasan Enver, *Metafisika Iqba>l: Pengantar untuk memahami The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Yogyakarta: Putra Pelajar, 2004), hlm. 13-43.

¹⁰⁹ H.M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", hlm.128.

¹¹⁰ Sebagaimana dituduhkan oleh Muni>r al-Syawwa>f dalam dua volume kritiknya, *Tah}a>fut al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah*, *Tah}a>fut al-Dira>sa>t al-Mu'a>s}irah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*. Lihat Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 22; Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 14.

¹¹¹ Dalam hal ini tentu saja peran Ja'far Dik al-Ba>b (sahabat sekaligus guru bahasa Syah}ru>r) sangat signifikan, sebab dialah yang memperkenalkan formulasi linguistik Abi> 'Ali> al-Fa>risi>. Menurut dia, metode linguistik yang dipakai Syah}ru>r merupakan sintesa dua pendekatan yang berbeda dari Ibn Jinni> dan 'Abd al-Qa>hir al-Jurja>ni> dalam analisis bahasa. Ibn Jinni>, melalui pendekatan diakronisnya menganalisis wilayah fonologi, yaitu sub-disiplin linguistik yang mempelajari bunyi bahasa. Dalam kaitan ini, Ibn Jinni> menegaskan adanya korelasi alamiah antara bunyi bahasa dengan objek yang ditunjuk. Sementara 'Abd al-Qa>hir al-Jurja>ni> dengan pendekatan sinkronik mengkaji bahasa dan kaitannya dengan fungsi sentralnya sebagai media komunikasi yang informatif. Dasar-dasar tersebut merupakan kesimpulan dari aliran linguistik Abi> 'Ali> al-Fa>risi>, yang ciri-ciri umumnya merupakan perpaduan antara teori Ibn

kata kunci (*key words*) yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan setiap topik bahasan, seperti: kata *al-Z/ikr*, *al-Kita>b*, *al-Qur'a>n*, *al-sab' al-mas'a>ni>*, *al-furqa>n*, *al-nubuwwah*, *al-risa>lah*, *a>ya>t muh}kama>t-mutasyabiha>t*, *tafs}ji>l al-kita>b*, *na>sikh-mansu>kh* dan lain sebagainya, baik melalui pendekatan sintaksis maupun paradigmatis. Pendekatan sintaksis memandang makna setiap kata pasti dipengaruhi oleh kata-kata sebelum dan sesudahnya yang terdapat dalam satu rangkaian ujaran. Dengan pendekatan ini, suatu konsep terma keagamaan tertentu bisa dideteksi dengan memahami kata-kata di sekeliling terma tersebut. Adapun pendekatan paradigmatis memandang bahwa suatu konsep terma tertentu tidak bisa dipahami secara komprehensif, kecuali apabila konsep tersebut dihubungkan dengan konsep terma-terma lain, baik yang antonim, sinonim maupun kedekatan maknanya.¹¹² Dalam hal ini, Syah}ru>r mengikuti dan mengembangkan teori kebahasaan Abi> 'Ali> al-Fa>risi> yang berpandangan bahwa setiap kata memiliki nuansa makna spesifik, dan karenanya tidak ada *sinonimity* (*tara>duf*).¹¹³

Jinni> dan 'Abd al-Qa>hir al-Jurja>ni>. Secara sederhana, karakter umum aliran linguistik Abi> 'Ali> al-Fa>risi> dapat disimpulkan sebagai berikut: *pertama*, bahasa pada dasarnya adalah sebetuk sistem; *kedua*, bahasa merupakan fenomena sosial dan strukturnya terkait dengan fungsi transmisi yang melekat pada bahasa tersebut; dan *ketiga*, adanya kesesuaian antara bahasa dan pemikiran. Lihat Ja'far Dik al-Ba>b dalam Pengantar Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 20-23; lihat juga H.M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", hlm. 131.

¹¹² Sahiron Syamsuddin, "Book Review al-Kita>b wa al-Qur'a>n," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* (No. 62/XII/1998), hlm. 218.

¹¹³ Untuk penjelasan lebih terperinci, dalam kaitan ini, Syah}ru>r telah membuat pembatasan kaedah dasar-dasar metodologi linguistiknya, yaitu: 1) Dalam bahasa Arab tidak ada sinonim, bahkan boleh jadi dalam satu kata memiliki makna yang banyak, 2) Kata adalah ekspresi makna, 3) Pijakan kebahasaan bangsa Arab adalah makna, 4) Bahasa apa pun tidak dapat dipahami bila tidak ditemukan kesesuaian antara bahasa dengan rasio dan realitas objektif, dan 5) Sangat memperhatikan dan mempertimbangkan otentisitas bahasa Arab. Lihat Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 196.

Selanjutnya, Syah}ru>r menyebutkan beberapa hal penting yang bisa dijadikan prinsip-prinsip inti bagi pembacaan kontemporer, yaitu: *pertama*, *al-Tanzi>l al-H{aki>m*, bersih dari sinonim (*tara>duf*), baik dalam kata-kata maupun dalam susunan kalimat. *Kedua*, dalam *al-Tanzi>l al-H{aki>m* tidak ada kata-kata tambahan (kata-kata yang tidak memiliki makna). *Ketiga*, *al-Tanzi>l al-H{aki>m* memiliki tingkatan tertinggi dalam hal kefasihan. *Keempat*, *al-Tanzi>l al-H{aki>m* memiliki kecermatan dalam susunan kalimat dan kandungan arti yang tidak kalah dibanding dengan ilmu kimia, fisika, kedokteran dan matematika. *Kelima*, *al-Tanzi>l al-H{aki>m* memiliki kesesuaian dan signifikansi (arti penting bagi kehidupan). *Keenam*, *al-Tanzi>l al-H{aki>m* adalah petunjuk bagi manusia dan rahmat bagi seluruh makhluk semesta. *Ketujuh*, *al-Tanzi>l al-H{aki>m* adalah seluruh lembaran-lembarannya mengandung *nubuwwah* (kenabian) sekaligus *risa>lah* (kerasulan). *Kedelapan*, sifat *h}udu>diyyah* pada ayat-ayat hukum *al-Tanzi>l al-H{aki>m* terjelma dalam batas-batas yang ditetapkan Allah. *Kesembilan*, tidak terdapat *na>s}ikh* dan *mans}u>kh* di antara lembaran-lembaran mushaf (al-Qur'an) yang mulia. *Kesepuluh*, *ijma'* adalah kesepakatan dari orang-orang yang masih hidup dalam hal perundang-undangan, dan *kesebelas*, *qiyas* adalah analogi yang didasarkan atas bukti-bukti material dan pembuktian ilmiah yang diajukan oleh ahli ilmu alam, sosiolog, ahli statistik, dan ekonom.¹¹⁴

Berdasarkan prinsip-prinsip di atas, Syah}ru>r berhasil melakukan dekonstruksi radikal terhadap berbagai kontrak atau persetujuan yang

¹¹⁴ Syah}ru>r, *Nah}w Us}u>l...*, hlm. 189-193.

bersinggungan dengan *genre* tafsir. Maka tidak salah bila Andreas Christmann menggambarkan pendekatan Syah}ru>r sebagai studi *defamiliarization*¹¹⁵ dan *dehabitualization* terhadap makna istilah-istilah dalam al-Qur'an. Kunci untuk memahami usaha Syah}ru>r dalam melakukan defamiliarisasi demi membuka sebuah pemahaman yang baru dan kontemporer adalah metode Syah}ru>r untuk "me-reka ulang" konsep yang lazim dipakai terhadap istilah yang terkait dengan al-Qur'an. Seluruh bagian pertama dari bukunya dikhususkan melakukan pemrograman ulang secara mendasar terhadap istilah, sementara tiga bagian lainnya dapat dilihat sebagai aplikasi atau ilustrasi kerangka baru tersebut.¹¹⁶ Dalam kaitan ini, Syah}ru>r melakukan pemilahan dan pemberian makna baru secara berbeda antara satu dengan lainnya terhadap term-term semisal *al-Kita>b*, *al-Qur'a>n*, *Tafs}i>l al-Kita>b*, *Umm al-Kita>b*, *al-Sab'u al-Mat}ani*, *al-Furqa>n*, *al-Lauh}* *al-Mah}fuz}/al-Ima>m* *al-Mubi>n*, *al-Nubuwwah/al-Risa>lah*, *Tanzi>l/Inza>l*, dll.

Dalam kesempatan ini, penulis tidak memberikan penjelasan secara mendetail tentang pemaknaan Syah}ru>r atas istilah-istilah tersebut, kecuali apabila relevan dengan pembahasan dalam kajian ini. Di sini penulis

¹¹⁵ Dengan merujuk catatan Bohuslav Havranek dan Viktor Shklovsky, *defamiliarization* dimaknai sebagai istilah yang menggambarkan sebuah proses yang di dalamnya bahasa digunakan dengan satu cara yang sangat menarik perhatian dan secara langsung dipandang sebagai sesuatu yang tidak umum, sesuatu yang mengesampingkan proses *automization*. Defamiliarisasi adalah sebuah strategi bawah tanah untuk menggambarkan sebuah objek seni sastra "seakan-akan seseorang melihatnya untuk pertama kali"; tujuannya adalah untuk melawan "pembiasaan" (*habitualization*) cara baca konvensional terhadap sebuah seni sastra (*art*) sehingga objek yang sebelumnya sudah sangat dikenal menjadi objek yang tidak dikenal dan berada di luar dugaan pembaca. Lihat Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 17.

¹¹⁶ *Al-Kita>b wa al-Qur'a>n* sebagai karya pertama sekaligus utama Syah}ru>r terdiri atas empat bagian: 1. "Peringatan" (*al-Z}ikr*); 2. Relasi Dialektis antara Alam dan Manusia (*Jad al-Kaun wa al-Insa>n*); 3. *Umm al-Kita>b* (Induk al-Qur'an), Sunnah dan Fiqh; 4. Tentang al-Qur'an. Lihat Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 26.

mencukupkan diri pada elaborasi singkat terhadap makna *nubuwwah* dan *risa>lah*. Hal ini paling tidak di dasarkan pada dua hal, *pertama* karena kebutuhan teoretik dalam penelitian ini sehingga lebih bersifat pragmatis dan *kedua* terkait dengan signifikansi dua istilah ini sebagai kerangka teoretik yang menjadi acuan Syah}ru>r dalam memformulasikan ide-idenya. Mengikuti catatan Amin Abdullah, bahwa dalam melontarkan ide-ide pembaharuannya, Syah}ru>r banyak mendasarkan pada pemilahan atas kedua hal tersebut. Oleh karena itu, menurutnya, isi *al-Kita>b* secara garis besar dapat dibedakan atas *nubuwwah* dan *risa>lah*.¹¹⁷

Al-Nubuwwah adalah sekumpulan pengetahuan tentang alam semesta, hukum sejarah, dan hakikat wujud objektif (*h}aqi>qah al-wuju>d al-maud}ju>'i>)* yang berfungsi sebagai pembeda antara yang nyata (*al-h}aqq*) dan yang tidak benar/absurd (*al-ba>t}il*). Hal ini tergambarkan dalam ayat-ayat *mutasya>biha>t* dalam al-Qur'an. Sedangkan *al-risa>lah* merupakan kaidah-kaidah bertindak yang harus dijadikan pedoman bagi manusia, baik berupa ibadah, muamalah, akhlaq, halal-haram, dan hakikat wujud subjektif (*h}aqi>qah al-wuju>d al-z\{a>ti>)* yang berfungsi sebagai pangkal membenaran. Hal ini tercakup dalam ayat-ayat *muh}kama>t* yang sering disebut dengan *umm al-kita>b*.¹¹⁸

¹¹⁷ H.M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", hlm. 132.

¹¹⁸ Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 54-55. Lihat pula karya penulis yang sama, *fi al-Daulah wa al-Mujtama>'...*, hlm. 195. Untuk mengetahui lebih jauh elaborasi Syah}ru>r mengenai terma ini, ia telah menjelaskan dalam karyanya yang pertama pada bab kedua, lihat Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 103-111.

Al-Risa>lah merupakan aspek dinamis dari ajaran Islam karena berhubungan dengan aturan perikehidupan manusia yang bersifat dinamis (selalu berubah menurut waktu dan tempat). *Risa>lah* Muhammad mencakup seluruh dimensi kehidupan, memiliki karakter *rah}matan li al-‘a>lami>n*¹¹⁹ (rahmat bagi seluruh penduduk bumi) dan *s}a>lih li kulli zama>n wa al-maka>n* (cocok untuk setiap zaman dan tempat). Dengan keistimewaan ini, risalah Muh}ammad menjadi mudah dijalankan dan menarik juga bagi kalangan non-muslim. Sayangnya keistimewaan tersebut selama ini terabaikan yang menjadikan hukum Islam dalam kondisi stagnan.¹²⁰ Berangkat dari konteks seperti inilah, kemudian Syah}ru>r merumuskan teori batas (*naz}a>riyyah al-h}udu>d*).¹²¹

Batas Allah (*h}udu>dullah*) diibaratkan oleh Syah}ru>r sebagai garis-garis yang lurus dan konstan (*al-s\awa>bit*), sementara pada saat yang sama memberi ruang kepada manusia untuk bergerak dinamis (*al-tagayyur*) dalam hukum.¹²² Teori batas dapat digambarkan sebagai berikut: perintah Tuhan yang diekspresikan dalam al-Kita>b dan al-Sunnah mengatur/memberi batas minimal (*h}add al-adna>*) dan batas maksimal (*h}add al-a'la>*) kepada seluruh perbuatan

¹¹⁹ Al-Anbiya>' (21): 107.

¹²⁰ Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 445-446; H.M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif...", hlm. 134.

¹²¹ Formulasi teori ini tidak dapat dilepaskan dari dua istilah yang berhasil "ditemukan" oleh Syah}ru>r dari ayat-ayat al-Qur'an, yakni *h}ani>fiyyah* dan *istiqa>mah*. Yang pertama diartikan Syah}ru>r sebagai penyimpangan jalan lurus, sementara yang kedua adalah kebalikannya, mengikuti jalan yang lurus. Hubungan keduanya sepenuhnya dialektis, kesatuan dan perubahan, saling mengikat. Dialektika ini dipoerlukan karena karena hal itu menunjukkan bahwa hukum itu bisa atau dapat beradaptasi di setiap waktu dan tempat. Lihat Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 448.

¹²² Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 453.

manusia, batas minimal mewakili ketepatan hukum minimum dalam sebuah kasus tertentu, dan batas maksimum merepresentasikan yang lebih tinggi.¹²³

Teori *h}udu>d* merupakan wujud nyata dari rekonstruksi ushul fiqh yang dilakukan Syah}ru>r. Dan merupakan bukti bahwa Syah}ru>r menyadari akan pengurangan fungsi hukum Islam yang terjadi sejak abad XIX menjadi hukum yang hanya menangani persoalan-persoalan pribadi. Namun menurut Fanani, pemikiran tentang *h}udu>d* pernah dilontarkan oleh Muhammad al-Nuwaihi, seorang intelektual Mesir, yang menyerukan pentingnya sebuah revolusi pemikiran keagamaan. Walaupun terdapat perbedaan dalam detail argumentasinya, Syah}ru>r sesungguhnya melanjutkan apa yang pernah dilontarkan al-Nuwaihi, bahwa Islam sebenarnya hanya memberikan legislasi sipil “minimum” yang diperlukan saat itu.¹²⁴

¹²³ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic...*, hlm. 367. Menurut Fanani definisi tersebut kurang tepat karena Syah}ru>r tidak mengakui ketentuan suci itu ada dalam al-Sunnah. Bagi Syah}ru>r, ketentuan suci itu ada dalam *al-Kita>b*. Ini terjadi karena bagi Syah}ru>r, al-Sunnah hanyalah ijtihad Nabi Saw. yang sama sekali tidak mengandung sesuatu yang suci. Jadi definisi *h}udu>d* yang benar, menurut Fanani, istilah al-Kita>b dan al-Sunnah diganti dengan al-Kita>b saja. Lihat Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 254-255.

¹²⁴ Lihat Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 231,236-237, 239.

BAB III

TINJAUAN UMUM PEMERINTAHAN TIRAN

Sebelum menjelaskan mengenai tirani, terlebih dahulu penulis uraikan secara singkat mengenai tinjauan umum tentang negara, baik dalam pandangan ilmu kenegaraan yang diwakili dunia Barat atau dalam lingkup kajian Islam, karena bagaimanapun juga pembahasan tirani tidak bisa terlepas dari kekuasaan, baik itu dalam skala kecil atau dalam skala tatanan negara.

A. Pengertian dan Pertumbuhan Istilah Negara

Istilah negara berasal dari kata Latin “*status*” atau “*statum*” yang kemudian diterjemahkan ke bahasa Inggris “*state*” yang lazim diartikan keadaan atau kedudukan.¹ Sedangkan penyebutan negara dalam Islam sering digunakan istilah *daulah*² yang berarti bergiliran, berputar atau beredar.³

¹ A.P. Cowie, *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, (New York: Oxford University Press, 1990), edisi ke-4, hlm. 1253; lihat juga John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 2005), cet. ke-26, hlm. 553; Tim ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education); Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*, (Jakarta: Kencana, 2005), hlm. 41.

² Istilah ini baru populer digunakan pada periode Usmaniyyah dan konfrontasinya dengan Eropa. Sedangkan Ibn Khaldun lebih suka memakai istilah *mulk* dan *siya>sah* ‘*aqliyyah* (politik dan pemerintahan yang berdasarkan hukum positif dan akal), istilah yang sebelumnya pernah dipakai juga oleh al-Kindi. Lihat John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, vol. 1, (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 353-354; lihat juga Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam, jilid 1*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), hlm. 262.

³ Lihat *al-Munjid fi> al-Lughah wa al-‘A’la>m*, (Beirut: Da>r al-Masyruq, 2000), hlm. 230; lihat juga Abi> al-Fadl H{amba>l al-Di>n Muh}ammad bin Makram ibn Manz{u>r, *Lisa>n al-‘Arab*, (Beirut: Da>r al-S{a>dr, 1990), jilid 11, hlm. 252. Kata *daulah* dalam al-Qur'an tidak diartikan sebagai negara, kata itu digunakan dalam pengertian sesuatu yang diberikan secara bergantian dari satu tangan ke tangan yang lain. Kata *daulah* dan derifasinya ada dalam Q.S. al-H{asyr (59): 7, dan Q.S. A>li ‘Imra>n (3): 140;

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِللَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (الحشر: 7)

Pengertian negara secara istilah masih belum menemukan kata sepakat, bahkan cenderung mengalami perubahan makna dalam beberapa generasi. Akan tetapi dewasa ini pengertian negara secara istilah dimaknai sebagai organisasi teritorial suatu bangsa yang memiliki pemerintahan yang berdaulat.⁴

Beragamnya pemaknaan terhadap negara dikarenakan perubahan sejarah manusia sendiri dalam memaknai kata negara (*state*). Setiap periode sejarah, makna *state* cenderung mengalami perubahan. Hal ini disebabkan antara lain karena; negara sering mengalami pertukaran sifat pemerintahan, dari monarki ke aristokrasi kemudian ke tirani dan beralih ke demokrasi, sehingga memberikan bahan-bahan penyelidikan dan perbandingan mengenai apa yang disebut negara. Sebab yang lain adalah mereka menyamakan negara dengan masyarakat dan sebaliknya, sehingga menganggap masalah pergaulan bersama adalah masalah negara.⁵

“Apa saja harta rampasan (fa>'i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota, maka harta itu adalah untuk Allah, untuk rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu.”

وتلك الأيام نداؤها بين الناس وليعلم الله الذين ءامنوا (آل عمران: 140)

“Dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu Kami pergilirkan di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran); dan supaya Allah membedakan orang-orang yang beriman (dengan orang-orang kafir).”

Sebagian ada yang memaknai *daulah* sebagai dinasti, lihat B. Lewis, *The Encyclopedia of Islam*, vol. II, (Leiden: E.J. Brill, 1965), hlm. 176.

⁴ Noah Webster, *Webster's New Twentieth Century Dictionary*, edisi ke-2, (USA: William Collins Publishers, 1980), hlm. 1776; lihat juga Philip W. Goetz (et.al.), *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 11, (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1987), edisi ke-15, hlm. 222; A.P. Cowie, *Oxford Advanced...*, hlm. 1253; F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*, (Bandung: Putra Abardin, 1999), cet. ke-9, hlm. 92.

⁵ Lihat Deliar Noer, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, (Bandung: Mizan, 1997), cet. ke-2, hlm. 3.

Dalam tulisan ini, tidak semua pendapat mengenai negara secara istilah dari para pemikir kenegaraan ditampilkan, akan tetapi kami mencoba mengambil beberapa pendapat yang mungkin bisa dianggap mewakili dari masing-masing periode sejarah, yang dilatarbelakangi oleh situasi dan kondisi sosial politik pada masa mereka hidup, dan dianggap relevan atau berpengaruh pada masa sekarang dan terhadap kajian ini.

Pada masa Yunani kuno, pembicaraan mengenai negara dan masyarakat telah mendapatkan banyak perhatian para filsuf, diantaranya Aristoteles (384-322 SM),⁶ yang memaknai negara sebagai “suatu persekutuan hidup yang berbentuk polis (negara kota)”, karena menurutnya manusia adalah *zoon politikon* (makhluk hidup yang hidup dalam polis).⁷

Kalangan Romawi melihat bahwa negara sebagai suatu bentuk masyarakat yang diciptakan oleh hukum, suatu bentuk perjanjian yang pokok masalahnya berada pada hak masing-masing yang berjanji, bukan sebagai suatu kenyataan bentuk masyarakat.⁸

Pada abad pertengahan, yang dipelopori Augustinus (354-430 M.) dengan ajaran teokrasinya, menyatakan bahwa negara berada di bawah kekuasaan gereja

⁶ Bahkan satu abad sebelum Aristoteles, kaum Sofis telah menyebarluaskan ajaran tentang negara. Sofis artinya orang yang ahli tentang sesuatu, kemudian kata sofis ini dikenakan kepada golongan yang kerjanya memberikan pelajaran kepada orang-orang yang menghendaknya dengan jalan memungut bayaran. Lihat *Ibid*, hlm. 5

⁷ Sebagaimana dikutip J.H. Rapar dari karya Aristoteles, *Politika* yang diterjemahkan ke bahasa Inggris *The Politics*, lihat J.H. Rapar, *Filsafat Politik Aristoteles*, (Jakarta: Rajawali, 1988), hlm. 33,43; lihat juga keterangan Soehino, *Ilmu Negara*, (Yogyakarta: Liberty, 2000), edisi ketiga, cet. ke-3, hlm. 23-29.

⁸ Ini merupakan pendapat Cicero (106-43 SM), yang pemikirannya bisa dianggap mewakili pemikiran Romawi. Deliar Noer, *Pemikiran Politik...*, hlm. 47.

yang dipimpin Paus. Di sini ia memaknai bahwa negara merupakan suatu organisasi yang mempunyai tugas untuk memusnahkan perintang-perintang agama dan musuh-musuh gereja. Negara sifatnya hanyalah sebagai alat daripada gereja untuk membasmi musuh-musuh gereja.⁹

Berbeda dengan Niccolo Machiavelli (1469-1527 M.),¹⁰ yang memperkenalkan konsep baru tentang negara, menurutnya asas-asas kenegaraan harus dipisahkan dengan asas-asas kesusilaan, artinya orang dalam lapangan ilmu kenegaraan tidak perlu menghiraukan atau memperhatikan asas-asas kesusilaan.¹¹

Thomas Hobbes (1588-1679 M.) menyatakan bahwa negara merupakan pengatur dan pengukur perbuatan manusia untuk menciptakan keadilan dan mengekang nafsu manusia yang cenderung egoistis.¹²

Pandangan berbeda ditunjukkan Karl Marx (1818-1883M.), yang mewakili jaman berkembangnya teori kekuasaan, menyatakan bahwa negara itu

⁹ Soehino, *Ilmu Negara...*, hlm. 51-52; lihat juga Abdul Bari Azed dan Makmur Amir, *Pemilu dan Politik di Indonesia*, (Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara dan Fakultas Hukum UI, 2005), hlm. 3.

¹⁰ Ia hidup pada masa *Renaissance*, masa yang menunjukkan pada pembaruan yang tidak mau lagi mengikat diri pada kegerejaan dan tradisi, serta ingin menyatakan kebebasan dan kemauan untuk maju. Pemikirannya lebih disandarkan pada kebebasan akal. Teori-teori tentang kenegaraan hilang sama sekali pada masa ini karena hasil perseoranganlah yang mendapatkan penghargaan tertinggi. Lihat Soehino, *Ilmu Negara...*, hlm. 68-69; Deliar Noer, *Pemikiran Politik...*, hlm. 87.

¹¹ Dia tidak mempunyai konsep khusus tentang negara, negara hanya dijadikan sarana untuk mencapai kemakmuran bersama. Sehingga siapa yang paling kuat, maka dia yang menjadi Raja atau penguasa, meskipun dengan cara yang licik. Untuk mengetahui tentang pemikiran Machiavelli lebih lanjut, bisa lihat karyanya *Il Principe* alih bahasa C. Woekirsari, *Sang Penguasa, Surat Seorang Negarawan kepada Pemimpin Republik*, (Jakarta: Gramedia, 1987). Lihat juga Soehino, *Ibid.*, hlm. 70-72.

¹² Hal demikian karena manusia merupakan *in abstrakto*, keadaan bebas tanpa ikatan apapun, maka diperlukan aturan yang mengikat agar tidak selalu terjadi saling bermusuhan. Sehingga ia mencetuskan mengenai *social contract* (kontrak sosial) yang akan mengakibatkan manusia-manusia meyerahkan segenap kekuatan dan kekuasaannya masing-masing kepada seseorang atau kepada sebuah majlis. Deliar Noer, *Pemikiran Politik...*, hlm. 104; lihat juga Soehino, *Ilmu Negara...*, hlm. 98.

merupakan penjelmaan dari pada pertentangan-pertentangan kekuatan ekonomi. Negara, menurut Marx, akan lenyap dengan sendirinya kalau di dalam masyarakat itu sudah tidak terdapat lagi perbedaan-perbedaan kelas dan pertentangan-pertentangan ekonomi. Negara dipergunakan sebagai alat dari mereka yang kuat untuk menindas golongan yang lemah ekonominya.¹³

Hans Kelsen yang mewakili teori Positivisme¹⁴ melihat kegagalan daripada para ahli pemikir tentang negara dan hukum dalam menyelidiki dan menerangkan asal mula negara, hakekat negara serta kekuasaan negara menimbulkan sikap skeptis terhadap agama, sehingga ia berpandangan bahwa definisi negara akan tampak lebih sederhana jika negara dibahas dari teori ilmu hukum murni. Menurutnya, negara adalah komunitas yang diciptakan oleh suatu tatanan hukum nasional (sebagai lawan dari tatanan hukum internasional). Ia menambahkan bahwa negara sebagai badan hukum adalah suatu personifikasi dari tatanan hukum nasional.¹⁵

Sementara dari pemikir modern di sana ada Kranenburg yang menyatakan bahwa negara itu pada hakekatnya adalah suatu organisasi kekuasaan yang diciptakan oleh sekelompok manusia yang disebut bangsa. Pernyataan yang bertentangan dikeluarkan oleh Logemann yang berpendapat bahwa negara itu pada hakekatnya adalah suatu organisasi kekuasaan yang meliputi atau menyatukan kelompok manusia yang kemudian disebut bangsa. Perlu ditegaskan

¹³ Soehino, *Ibid.*, hlm. 133.

¹⁴ Teori Positivisme menyatakan bahwa tidak perlu mempersoalkan asal mula negara, sifat serta hakekat negara, karena kita tidak mengalami sendiri. *Ibid.*, hlm. 138-139.

¹⁵ Lihat Hans Kalsen, *General Theory of Law and State*, alih bahasa: Raisul Muttaqin, *Teori Umum tentang Hukum dan Negara*, (Bandung: Nusamedia dan Nuansa, 2006), hlm. 261.

di sini bahwa perbedaannya dengan organisasi yang lain adalah pada kekuasaannya.¹⁶

Selain pemikir Barat, beberapa cendekiawan muslim juga telah melakukan kajian kenegaraan. Akan tetapi kajian negara secara keilmuan baru muncul pada abad IX M., dengan tokohnya Syihab al-Din Ahmad Ibn Abi Rabi'.¹⁷ Pandangannya tentang negara hampir sama dengan pendapat Plato yang menyatakan bahwa manusia tidak mungkin dapat mencukupi kebutuhan alamnya sendiri tanpa bantuan orang lain, yang mendorong manusia berkumpul serta menetap di satu tempat yang akan menimbulkan kota dan membentuk yang lebih besar yang disebut negara.¹⁸

Pemikir Islam yang lain adalah al-Farabi (870-950 M.)¹⁹ yang memandang negara dari sudut sosiologi masyarakat, yang ia bedakan menjadi tiga macam masyarakat sempurna; besar, sedang dan kecil. Masyarakat sempurna besar adalah gabungan banyak bangsa (perserikatan bangsa-bangsa), masyarakat sempurna sedang terdiri dari satu bangsa dan menghuni satu wilayah (negara

¹⁶ Lihat keterangan dari Soehino, *Ilmu Negara...*, hlm. 142-145.

¹⁷ Ia menulis buku yang berjudul *Suluk al-Malik fi Tadbir al-Mamalik*. Dalam tulisannya Abi Rabi' mendukung sistem pemerintahan monarki yang dijalankan dinasti Abbasiyah waktu itu, hal ini bisa dimaklumi karena karyanya memang dipersembahkan kepada penguasa. Penulis tidak mendapatkan karya ini, keterangan yang penulis peroleh berdasarkan pada tulisan Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, edisi ke-5, (Jakarta: UI Press, 1993), hlm. 42-43.

¹⁸ Sebagai muslim, Abi Rabi' tidak lepas dari pengaruh akidah Islam. kalau menurut pemikir-pemikir Yunani fitrah manusia adalah makhluk sosial yang tidak dapat hidup di luar masyarakat, maka ia menyatakan bahwa Allah telah menciptakan manusia dengan watak yang cenderung untuk berkumpul dan bermasyarakat. Allah juga telah menetapkan peraturan yang mengatur hak dan kewajiban masing-masing anggota masyarakat sebagai rujukan dan harus dipatuhi, yaitu yang tercantum dalam al-Qur'an. Lihat *Ibid.*, hlm. 43-45.

¹⁹ Nama lengkapnya adalah Abu Nasr bin Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan bin 'Unzlag. Karyanya antara lain *Ahl al-Madinah al-Fadilah* dan *al-Siyasah al-Madaniyyah*.

nasional) dan masyarakat sempurna kecil adalah masyarakat penghuni satu kota (negara-kota).²⁰

Pemikir muslim lain yang karyanya banyak dijadikan rujukan dalam bernegara adalah Abu al-H{asan ‘Ali bin Muh}ammad bin H{abi>b al-Ma>wardi> atau sering kita kenal dengan al-Ma>wardi> (975-1059 M.). Ia berpandangan bahwa negara merupakan kontrak sosial yang berlandaskan hukum-hukum Allah.²¹

Sementara pemikir muslim yang banyak berpengaruh terhadap pemikiran kenegaraan adalah Ibn Khaldun (1332-1406), yang telah membedakan antara negara dan masyarakat. Negara atau sering disebut *daulah*, merupakan bentuk masyarakat jika dihubungkan dengan pemegang kekuasaan. Dan masyarakat yang

²⁰ Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata...*, hlm. 51-52. Dibanding dengan pemikir yang hidup pada masa ini, hanya al-Fa>ra>bi> yang mengemukakan idealisasi tentang segi-segi dan perangkat kehidupan bernegara, lihat Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 109.

²¹ Teori kontrak sosial ini juga dikenal di dunia Barat, akan tetapi jika kita kaji dari tokoh penggagasnya, jelas Islam telah memperkenalkan hal ini terlebih dahulu. Al-Ma>wardi> mengemukakan teori ini sekitar abad XI sedangkan di Barat tokoh pertama adalah Hubert Languet hidup antara tahun 1519-1581 M., dan baru mengemukakan teori ini sekitar abad XVI, kemudian Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704) dan Jean Jaques Rousseu (1712-1778). Lihat Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata...*, hlm. 67. Satu hal yang sangat menarik dari gagasan ketatanegaraan al-Ma>wardi> adalah hubungan antara *Ahl al-H{all wa al-‘Aqd*, yang ia sebut juga *Ahl al-Ikhtiya>r*, dan imam atau kepala negara merupakan perjanjian atas dasar sukarela dan ada hubungan timbal balik (mutualisme). Lihat Abu al-H{asan ‘Ali bin Muh}ammad bin H{abi>b al-Ma>wardi>, *al-Ah}ka>m al-Sult}a>niyyah wa al-Wila>ya>t al-Di>niyyah*, (Kuwait: Maktabah Da>r Ibn Qutaybah, 1989), hlm. 6. Karya al-Ma>wardi> inilah yang dipandang karya tertua terkait negara, politik dan pemerintahan Islam yang paling komprehensif dan sistematis yang sampai kepada kita. Namun pada saat hampir bersamaan muncul karya Abi> Ya‘la> Muh}ammad bin H{usain al-Farra>’ al-H{anbali> (w. 458 H.) dengan judul yang sama *al-Ah}ka>m al-Sult}a>niyyah*, (Beirut: Da>r al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 2000), sehingga muncul pertanyaan menyangkut orisinalitas kedua karya tersebut. Lihat Akh. Minhaji, “Sekali Lagi: Kontroversi Negara Islam” dalam *Jurnal Asy-Syir’ah*, no. 6, (Yogyakarta: Fak. Syariah UIN Sunan Kalijaga, 1999).

dimaksudkan di sini adalah yang telah menetap yang telah membentuk sivilisasi atau peradaban.²²

Para pemikir muslim modern tidak banyak memberikan perubahan besar dalam terminologi negara.²³ Pemikiran mereka lebih banyak terkonsentrasi pada masalah sistem politik dan bentuk pemerintahan sebuah negara, yang lebih menekankan pada pembaharuan politik dan reformasi dalam Islam. Yang mungkin agak sedikit berbeda adalah pandangan dari Abu al-A‘la al-Maududi yang melandaskan negara pada kedaulatan Tuhan, atau yang disebut dengan teokrasi. Teokrasi dalam Islam, kedaulatan Tuhan berada di tangan umat Islam, sehingga di sini ada namanya musyawarah, yang diistilahkan dengan *syura*.²⁴

Dilandasi dari beberapa pengertian di atas, secara umum, pada masa sekarang sebagaimana lazim dikenal dalam hukum internasional, paling tidak ada tiga unsur pokok yang harus dimiliki negara; *pertama*, adanya rakyat atau sejumlah orang yang membentuk masyarakat, *kedua*, adanya wilayah teritorial, dan *ketiga*, pemerintahan yang berwujud dan berdaulat.²⁵

²² Deliar Noer, *Pemikiran Politik...*, hlm. 72.

²³ Sebut saja misalnya, Sayid Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad ‘Abduh, Muhammad Rashid Ridwan, Hasan al-Banna, Sayyid Qutb, Abu al-A‘la al-Maududi, ‘Ali Abd al-Raziq, Husain Haikal, dan Muhammad Asad. Mengenai pemikiran mereka tentang negara telah penulis paparkan secara ringkas di bab I. Dari sini penulis tidak memaparkan konsep negara dari masing-masing mereka.

²⁴ Sebenarnya konsep teokrasi ini pernah dikenalkan oleh Augustinus. Namun ada sedikit perbedaan bahwa teokrasi Augustinus mendasarkan kedaulatan Tuhan diwakili oleh Paus. Berdasarkan hal ini Sjadzali berpendapat bahwa teokrasi al-Maududi lebih tepat jika disebut dengan istilah *teodemokrasi*. Lihat Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata...*, hlm. 167.

²⁵ Taufiq ‘Abd al-Ghani al-Rasasi, *Asas al-‘Ulu’ al-Siya’ siyyah fi D‘au’ al-Syari’ah al-Islamiyyah*, (Mesir: al-Hai’ah al-Misriyyah al-‘Ammah li al-Kita’b, 1986), hlm. 18-19. Sehingga dia memaknai negara sebagai:

جماعة من الناس تعيش بصفة دائمة في إقليم معين و تخضع لحكومة تدير أمورها

Dari beberapa definisi di atas, penulis dapat menarik sebuah kesimpulan mengenai makna negara, bahwa yang dimaksud dengan negara secara umum adalah sekumpulan manusia (masyarakat) yang menempati suatu daerah teritorial yang diperintah oleh sejumlah pejabat yang berhak menuntut dari warganya untuk taat pada peraturan yang telah disepakati melalui penguasaan (kontrol) monopolitis dari kekuasaan yang sah.

B. Bentuk Pemerintahan Negara

Manusia telah menciptakan cara untuk mengatur masyarakatnya menjadi bentuk pemerintahan. Ketidaksepakatan konseptual telah menandai usaha manusia, sekurang-kurangnya sejak masa Yunani kuno untuk membedakan negara menurut bentuk pemerintahannya.²⁶ Bentuk pemerintahan adalah suatu istilah yang digunakan untuk merujuk pada rangkaian institusi politik yang digunakan untuk mengorganisasikan suatu negara untuk menegakkan

“Sekumpulan manusia (rakyat) yang menempuh hidup bersama secara terus menerus dalam suatu wilayah dan tunduk terhadap peraturan sebagai pijakan segala perbuatan mereka.”

Lihat juga Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum; Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, cet. ke-3, (Jakarta: Kencana, 2007), hlm. 17.

²⁶ Carlton Clymer Rodee (ed.), *Introduction to Political Science*, alih bahasa: Zulkifly Hamid, *Pengantar Ilmu Politik*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), cet. ke-8, hlm. 50. Sementara Soehino lebih sering menyebut bentuk pemerintahan dengan klasifikasi bentuk-bentuk negara, namun *content* (isi)nya hampir sama. Dia menggunakan kriteria susunan daripada pemerintahan dan sifat dari pemerintahannya. Lihat Soehino, *Ilmu Negara...*, hlm. 173. Perbedaan ini memang masih merupakan salah satu masalah dalam ilmu politik yang belum terselesaikan. Seringkali kedua bentuk itu dianggap identik, karenanya tidak diberikan pembahasan secara terpisah. Meskipun sebenarnya dalam konsep dan teori modern bentuk negara berbeda dengan bentuk pemerintahan. Menurut Grabowsky, bentuk negara berkaitan dengan dasar-dasar negara, susunan, dan tata tertib suatu negara berhubungan dengan organ tertinggi dalam negara itu dan kedudukan masing-masing organ itu dalam kekuasaan negara. Biasanya bentuk negara dibagi dalam dua bentuk, yaitu Negara Kesatuan (*Unitarisme*) dan Negara Serikat (*Federasi*). Lihat Abdul Ghoffar, *Perbandingan Kekuasaan Presiden Indonesia setelah Perubahan UUD 1945 dengan Delapan Negara Maju*, (Jakarta: Kencana, 2009), hlm. 27-29; lihat juga F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik...*, hlm. 183; Tim ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewargaan...*, hlm. 89-90. Dalam kajian ini, pembahasan akan lebih difokuskan pada bentuk-bentuk pemerintahan.

kekuasaannya atas suatu komunitas politik.²⁷ Bentuk pemerintahan berkaitan atau melukiskan bekerjanya organ-organ tertinggi dalam negara sejauh organ-organ itu mengikuti ketentuan-ketentuan yang tetap.²⁸ Menurut Samidjo, sebagaimana dikutip Tutik, bentuk pemerintahan menyatakan struktur organisasi dan fungsi pemerintahan dengan tidak menyinggung-nyinggung struktur daerah maupun bangsanya.²⁹

Setiap negara bisa diklasifikasikan menurut pembagian atau penempatan kekuasaan politik di dalamnya, sehingga akan memunculkan kekuasaan itu dilaksanakan oleh *satu* orang, *sedikit* orang, dan *banyak* orang (dalam arti sebagian besar atau seluruh warga). Mengikuti klasifikasi klasik, yang masih dijadikan acuan hingga hari ini, bentuk pemerintahan dapat digolongkan menjadi tiga jenis (*tri-partite classification*) akan tetapi seolah-olah ada enam jenis pemerintahan, karena setiap bentuknya dibedakan menjadi pemerintahan yang “baik” dan “buruk”; setiap bentuk yang baik mempunyai pendamping yang buruk. *Pertama*, pemerintahan yang dipimpin satu orang: Monarki dengan eksekutif (bentuk merosotnya/terburuknya) Tirani; *kedua*, pemerintahan yang dipimpin oleh sedikit orang: Aristokrasi dengan eksekutif (bentuk merosotnya/terburuknya) Oligarki; dan

²⁷ Definisi ini tetap berlaku bahkan untuk pemerintahan yang tidak sah atau tidak berhasil menegakkan kekuasaannya. Tidak tergantung dari kualitasnya, pemerintahan yang gagalpun tetap merupakan suatu bentuk pemerintahan. <http://politea.wordpress.com/2007/01/14/bentuk-pemerintahan/>, diakses tanggal 20 Maret 2011.

²⁸ F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik...*, hlm. 184.

²⁹ Lihat Titik Triwulan Tutik, *Konstruksi Hukum Tata Negara Indonesia Pasca Amandemen UUD 1945*, (Jakarta: Kencana, 2010), hlm. 139.

ketiga, pemerintahan yang dipimpin banyak orang: Demokrasi dengan eksekutif (bentuk merosotnya/terburuknya) Mobokrasi.³⁰

Selain pembagian dalam tiga bentuk (*tri-partite classification*), Machiavelli membaginya menjadi dua bentuk pemerintahan (*bi-partite classification*), yaitu dalam bentuk kerajaan dan republik.³¹ Menurutnya, semua pemerintahan dan bentuk penguasaan yang pernah ada yang kini menguasai manusia dan yang pernah menguasai manusia adalah republik atau kerajaan. Bagi Machiavelli bentuk kerajaan merupakan bentuk pemerintahan yang terbaik, meskipun pergantian (penunjukan) Raja secara turun-temurun atau melalui pemilihan.³² Hal ini karena baginya, tujuan negara adalah mengusahakan

³⁰ Klasifikasi ini ditokohi oleh Plato dan Aristoteles, kemudian diikuti oleh Cicero (yang menggolongkan bentuk pemerintahan atas dasar prinsip-prinsip yang dinamakan "*concilium*"), Thomas Hobbes, (yang mendasarkan perbedaan dalam letak kedaulatan), Jhon Locke (didasarkan atas kriteria "wewenang membuat hukum"), dan juga Montesquieu (yang didasarkan pada asas-asas khusus, seperti: persamaan, cinta tanah air, moderasi, kehormatan dan ketakutan). Lihat Carlton Clymer Rodee (ed.), *Introduction to Political...*, hlm. 51-52; pandangan lain ditunjukkan oleh Soehino yang menyatakan bahwa eksekutif dari demokrasi adalah anarki, Soehino, *Ilmu Negara...*, hlm. 173;. Di sini perlu mendapat catatan bahwa Aristoteles menyebut bentuk yang ketiga adalah *polity* dan bentuk merosotnya adalah demokrasi, lihat F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik...*, hlm. 187; lihat juga Abdul Ghoffar, *Perbandingan Kekuasaan...*, hlm. 37-39.

³¹ Menurut Leon Duguit, alasan dari pengklasifikasian ini karena *tri-partite classification* untuk jaman modern kiranya sudah tidak mungkin dapat dipertahankan lagi. Pada masa Machiavelli, perkataan negara secara lambat laun dipergunakan secara tegas dan dipergunakan dalam pengertian *genus* sedangkan istilah Republik dan Monarki dipergunakan dalam pengertian *species*. Dan sebetulnya, menurut Georg Jellinek, perbedaan antara monarki dan republik itu benar-benar mengenai perbedaan daripada sistem pemerintahannya, tetapi sekalipun demikian Jellinek sendiri mengartikannya sebagai perbedaan daripada bentuk pemerintahan. Lihat Soehino, *Ibid.*, hlm. 173-174; lihat juga Abdul Ghoffar, *Ibid.*, hlm. 39.

³² F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik...*, hlm. 192. Hal ini memang akan terwujud ketika negara dipimpin oleh seorang raja yang adil dan bijaksana. Namun jika kita kaji melalui sudut pandang historis, pemerintahan yang dipimpin oleh Raja (kerajaan, kesultanan, atau kekaisaran), kebanyakan lebih mementingkan keluarga kerajaan, baik dari segi jabatan dalam kerajaan atau dalam kebijakannya. Akibatnya, jika kompetensi yang dimiliki oleh keluarga kerajaan kurang kuat atau kurang bijaksana, negara (kerajaan) akan mudah hancur atau dihancurkan, karena biasanya hal ini dimanfaatkan oleh pihak keluarga kerajaan untuk memupuk kekayaan.

terselanggaranya ketertiban, keamanan, dan ketentraman. Dan ini hanya dapat dicapai oleh pemerintah seorang raja yang mempunyai kekuasaan absolut.³³

Dalam perkembangannya, klasifikasi dua bagian ini mempengaruhi pemikiran-pemikiran di benua Eropa, dan sering disebut juga dengan istilah ‘negara raja’ dan ‘negara rakyat’ (*vorsstenstaat* dan *volksstaat*). Klasifikasi ini banyak dianut oleh beberapa tokoh, antara lain: Immanuel Kant, Ulrich Huber, C.L. von Haller, W. Roscher, C. Bornhak, H. Rehm, M. Quizot, George Jellinek, dan Leon Duguit.³⁴

Berikut merupakan paparan singkat mengenai pengertian berbagai bentuk pemerintahan yang pernah ada atau yang sedang berjalan di beberapa negara.

1. Monarki

Monarki berasal dari kata-kata Yunani ‘*monos*’ yang berarti satu dan ‘*archein*’ yang berarti menguasai atau memerintah.³⁵ Monarki bisa diartikan jenis kekuasaan politik dengan raja atau ratu sebagai pemegang kekuasaan dominan negara (kerajaan).³⁶ Dalam perkembangannya, monarki juga diartikan sebagai sebuah negara yang kepala negaranya ditunjuk atau diangkat berdasarkan sistem

³³ Yang paling baik memainkan peranan raja dalam alam pikiran Machiavelli adalah Kaisar Borgia, karena ia raja yang paling unggul dalam lapangan kekerasan, penipuan, pembujukan, dan kelicikan, sehingga mempunyai harapan keberhasilan dalam penyatuan negara sebagai tujuan. Di sini Machiavelli tidak menghiraukan asas-asas kesusilaan. Lihat Soehino, *Ilmu Negara...*, hlm. 71-73.

³⁴ F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik...*, hlm. 192.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 187.

³⁶ David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10, (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1972), edisi ke-20, hlm. 412; lihat juga Edward Conrad Smith dan Arnold John Zurcher (ed.), *Dictionary of American Politics*, (New York: Barnes & Noble, 1966), hlm. 247-248.

atau stelsel pewarisan.³⁷ Para pendukung monarki biasanya mengajukan pendapat bahwa jenis kekuasaan yang dipegang oleh satu tangan ini lebih efektif untuk menciptakan suatu stabilitas atau konsensus di dalam proses pembuatan kebijakan. Karena itu penguatan monarki merupakan cara yang paling efisien dan paling adil dalam memerintah negara.³⁸ Dengan catatan bahwa pemerintahan ini dipimpin oleh raja yang adil dan bijaksana, tidak seperti monarki yang digambarkan oleh Machiavelli, serta terlepas dari praktek tirani. Sehingga memungkinkan para pejabat kerajaan atau rakyat bisa bermusyawarah dalam suatu permasalahan, dengan raja sebagai orang yang paling berhak memutuskan perkara tersebut dengan adil dan bijaksana.

Negara-negara yang menerapkan jenis kekuasaan monarki hingga saat ini adalah Inggris, Swedia, Denmark, Belanda, Norwegia, Belgia, Luxemburg, Jepang, Muangthai, dan Spanyol. Di negara-negara ini, monarki menjadi instrumen pemersatu yang cukup efektif, misalnya sebagai simbol persatuan antar berbagai kelompok yang ada di tengah masyarakat. Negara yang modern dan maju seperti Inggris dan Jepang pun masih menerapkan sistem monarki.

2. Tirani

Tirani berasal dari bahasa Yunani '*Tyrannos*' yang berarti penguasa yang kejam dan penindas.³⁹ Dalam pandangan Zurcher "*tyranny is a government by a*

³⁷ Pengertian ini seperti yang digunakan oleh Leon Duguit, sebagaimana dikutip Soehino, lihat Soehino, *Ilmu Negara...*, hlm. 172, 179-180. Sepertinya untuk masa sekarang pengertian dari Duguit inilah yang lebih sesuai, karena meskipun sebuah negara berbentuk kerajaan atau sejenisnya, seorang Raja hanya sebagai simbol saja, tidak menjalankan pemerintahan negara seutuhnya, hanya memerintah saja dan tidak "berkuasa".

³⁸ Carlton Clymer Rodee (ed.), *Introduction to Political...*, hlm. 52.

³⁹ Philip W. Goetz (et.al.), *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 12..., hlm. 90.

despot; the arbitrary or capricious exercise of power in a state; hence government uncontrolled by law or custom".⁴⁰ Sebuah pemerintah dengan penguasa lalim dan sewenang-wenang tidak akan bisa terkontrol oleh hukum atau adat. Tirani hampir sama dengan Monarki, yang bentuk pemerintahannya berpusat pada satu orang, tetapi hanya untuk kepentingan dirinya sendiri tidak mengindahkan kepentingan umum,⁴¹ sehingga Aristoteles menganggap ini merupakan bentuk merosot dari monarki. Tirani merupakan bentuk "puncak" dari bentuk pemerintahan yang "buruk", meski mereka yang menganut bagan *tri-partite classification* ataupun *bi-partite classification* sepakat bahwa bentuk yang terbaik dari semua bentuk pemerintahan adalah yang memungkinkan menguatnya monarki.⁴²

3. Aristokrasi

Aristokrasi tersusun dari kata "*aristoi*" yang berarti kaum bangsawan atau cendekiawan, dan kata "*kratein*" kekuasaan, diartikan bentuk pemerintahan dengan kekuasaan negara berpusat pada sekelompok elit masyarakat yang mempunyai status sosial, kekayaan, dan kekuasaan politik yang besar untuk mewujudkan kesejahteraan umum.⁴³

Status dalam masyarakat aristokratis diberikan berdasarkan norma-norma (askriptif) daripada "prestasi". Kedudukan seseorang dalam masyarakat

⁴⁰ Edward Conrad Smith dan Arnold John Zurcher (ed.), *Dictionary of American Politics*, (New York: Barnes & Noble, 1966), hlm. 382.

⁴¹ F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik...*, hlm. 187.

⁴² Carlton Clymer Rodee (ed.), *Introduction to Political...*, hlm. 51-52; lihat juga David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia...*, vol. 10, hlm. 412.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 54; lihat juga F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik...*, hlm. 187.

ditentukan oleh status sosial seseorang (atau status sosial orang tuanya) dari pada pekerjaan yang dilakukan seseorang. “Siapa seseorang” dicirikan oleh gaya bicara, pakaian, dan sikap seseorang; latar belakang keluarga; tempat memperoleh pendidikan; dan kemampuan seseorang untuk hidup lebih nyaman tanpa harus bekerja untuk itu.⁴⁴

4. Oligarki

Oligarki merupakan eksekutif dari Aristokrasi, yaitu pemerintahan sekelompok orang (kaum feodal) yang mengutamakan kepentingan golongannya sendiri.⁴⁵ Ada kelas aristokrat yang dominan secara politik, tanpa kecuali, ada pula lembaga-lembaga monarki.⁴⁶ Seperti para raja, elit aristokrat juga bisa bertahan hanya karena tidak menghambat perubahan politik dan sosial yang mendasar, khususnya proses demokratisasi bertahap terhadap kewenangan politik dan perkembangan sumber-sumber kemakmuran baru bersamaan dengan pertumbuhan ekonomi dan industrialisasi. Pemerintahan oligarki hanya dipegang oleh segelintir orang saja atau keluarga,⁴⁷ karena maknanya yang berasal dari bahasa Yunani (*oligon*) untuk “sedikit” dan (*archein*) “memerintah”.⁴⁸

5. Demokrasi

⁴⁴ Maka tidak mengherankan kalau dalam sejarahnya para pekerja, petani, dan intelektual di dalam kebanyakan masyarakat memandang rendah kaum aristokrat dan lembaga-lembaganya. Lihat Carlton Clymer Rodee (ed.), *Ibid.*, hlm. 54-55.

⁴⁵ F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik...*, hlm. 187.

⁴⁶ Carlton Clymer Rodee (ed.), *Introduction to Political...*, hlm. 55.

⁴⁷ David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia...*, vol. 11, hlm. 281; Edward Conrad Smith dan Arnold John Zurcher (ed.), *Dictionary of American...*, hlm. 272.

⁴⁸ F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik...*, hlm. 187.

Demokrasi merupakan istilah yang berasal dari Yunani Kuno, yaitu keadaan negara di mana dalam sistem pemerintahannya, kedaulatan berada di tangan rakyat,⁴⁹ dan keputusan yang diambil berdasarkan keinginan rakyat dengan suara terbanyak. Demokrasi terdiri dari kata *demos* dan *kratos/cratein*, yang berarti kekuasaan rakyat.⁵⁰ Sistem tersebut berjalan efektif dalam wacana sederhana, karena populasi Yunani masih relatif sedikit. Yunani pada waktu itu masih berupa negara kecil atau bahkan barangkali hanya sebuah kota kecil (*city state*), sepertiga dari jumlah penduduknya terdiri dari budak belian dan orang asing. Sementara orang yang mempunyai hak pilih ketika itu hanyalah penduduk asli.⁵¹

Demokrasi sebagai sebuah konsep politik sebenarnya relatif baru. Di masa Yunani kuno, demokrasi merupakan konsep yang dibenci oleh kalangan ilmunan dan elite terdidik. Akan tetapi, memasuki abad ke-20, setelah konsep negara-negara semakin matang, dan banyak negara baru bermunculan, demokrasi perlahan-lahan mulai diterima. Tidak heran jika Aristoteles berkesimpulan bahwa demokrasi merupakan bentuk merosot dari bentuk pemerintahan *Polity*,⁵² yaitu

⁴⁹ Al-S}ala>h} al-S}a>wi>, *al-Ta'di>diyyah al-Siya>siyyah fi> al-Daulah al-Isla>miyyah*, (t.t.t., Da>r al-I'la>m al-Du>li>, 1992), hlm. 8, lihat juga Inu Kencana Syafi'ie, *al-Qur'an dan Ilmu Politik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), hlm. 258.

⁵⁰ Zakariya> 'Abd al-Mun'im Ibra>hi>m al-Khati>b, *Niz}a>m al-Syu>ra> fi> al-Isla>m wa Naz}m al-Di>muqra>tjiyyah al-Mu'a>s}irah*, (t.t.p., t.p., 1985), hlm. 244; lihat juga 'Adna>n 'Ali Rida> al-Nah}wi>, *al-Syu>ra> la> al-Di>muqra>tjiyyah*, (Kairo: Da>r al-S}ah}wah, 1985), hlm. 35; lihat juga Philip W. Goetz (et.al.), *The New Encyclopedia Britannica*, vol. 4..., hlm. 5.

⁵¹ Khoiruddin Nasution, "Islam dan Demokrasi" dalam *asy-Syir'ah*, vol. 36, no. I, (Yogyakarta: Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2002), hlm. 40.

⁵² Aristoteles menganggap demokrasi sebagai bentuk merosot, bahkan bentuk pemerintahan yang paling buruk. Hal ini karena berdasarkan pengalamannya sendiri, penguasa-penguasa di negara-negara kota yang demokratis di zamannya, seperti Athena, teramat korup

bentuk pemerintahan yang seluruh warga negaranya turut serta mengatur negara dengan maksud mewujudkan kesejahteraan umum.⁵³

6. Mobokrasi

Dalam demokrasi, baik langsung ataupun tidak langsung, keterlibatan rakyat menjadi tujuan utama penyelenggaraan negara. Masing-masing individu rakyat pasti ingin kepentingannya lah yang terlebih dahulu dipenuhi. Oleh sebab keinginan tersebut ingin didahulukan, dan pihak lain pun sama, dan jika hal ini berujung pada situasi *chaos* (kacau) bahkan perang (*bellum omnium contra omnes*—perang semua lawan semua), bukan demokrasi lagi namanya melainkan mobokrasi.⁵⁴ Mobokrasi adalah bentuk buruk dari demokrasi, karena rakyat memang berdaulat tetapi negara berjalan dalam situasi perang dan tidak ada satu pun kesepakatan dapat dibuat secara damai. Mobokrasi kemudian cenderung memunculkan tirani, atau dalam kiasan orang-orang Prancis, “penunggang kuda” yang menghela menyeruduk.⁵⁵

C. Persinggungan Islam dengan Negara

karena kekuasaan dilatarbelakangi oleh orang-orang miskin, serakah dan tidak beradab yang berusaha memenuhi kebutuhannya sendiri terlebih dahulu. Lihat F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik...*, hlm. 187-188. Selain itu, para penguasa atau pejabat dalam pemerintahan demokrasi, mereka dipilih bukan karena kemampuan atau pengalaman akan ilmu kenegaraan. Sehingga menimbulkan kesan bahwa demokrasi dipimpin oleh orang-orang yang bodoh.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 187.

⁵⁴ Seta Basri, “Jenis Kekuasaan, Bentuk Negara dan Sistem Pemerintahan” dalam <http://setabasri01.blogspot.com/2009/02/jenis-kuasa-bentuk-negara-dan-sistem.html>, diakses pada tanggal 20 Maret 2011.

⁵⁵ Carlton Clymer Rodee (ed.), *Introduction to Political...*, hlm. 51.

Perjumpaan kaum muslimin dengan Eropa, telah memungkinkan kaum muslimin berkenalan dengan kosa kata dan praktek politik baru yang belum ditemukan preseden historisnya. Salah satu contoh yang dapat dikemukakan di sini adalah kehadiran konsep negara-bangsa (*nation-state*) yang berbeda dengan konsep *khilafah* yang telah dikenal sepanjang sejarah pra-modern kaum muslimin. Jika mengacu pada beberapa definisi di atas, dapat diambil benang merah bahwa genealogi negara dalam Islam telah ada semenjak awal Islam dan dipraktikkan oleh Rasulullah Saw.

Hal ini bisa dilacak bahwa semasa Nabi hijrah ke Yastrib, telah terjadi perjanjian “sumpah setia” para sahabat yang memilih Nabi sebagai pemimpin keagamaan maupun sebagai pemimpin politik, yang kita kenal dengan *Bai’at Aqabah Pertama* (620 M.)⁵⁶ dan *Bai’at Aqabah Kedua* (622 M.),⁵⁷ yang

⁵⁶ *Bai’at* ini dipandang sebagai perjanjian untuk tidak mempersekutukan Allah Swt. yaitu ajaran tauhid (keagamaan). Ikrar ini diucapkan oleh 12 orang, yaitu: Asad bin Zurarah, Auf bin al-H{ars}, Ra{fi’ bin Malik, Qut{bah bin Ami{r, Uqbah bin Ami{r bin Nabi’, Muaz bin al-Haris bin Afra, Z{akwan bin Abd al-Qais, ‘Uba{dah bin al-S{a{mit, Yazid bin S{a{labah, al-Abbas bin ‘Uba{dah bin Nahd{ah, Abu{ al-Hais{am bin al-Taihan, Uwaim bin Sa’idah. Lihat Mahdi{ Rizqillah Ah{mad, *al-Si{rah al-Nabawiyah fi{ D{au’ al-Mas{a{dir al-As{liyyah, Dira{sah Tah{li{liyyah*, (Riyad: Markaz al-Mulk Fais{al li al-Buh{u{s\ wa al-Dira{sas{t al-Isla{miyyah, 1992), hlm. 246-248; lihat juga Abu Muhammad Abd al-Malik bin Hisyam al-Muafiri, *Sirah Nabawiyah Ibn Hisyam*, jilid 1, alih bahasa: Fadhi Bahri, (Jakarta: Darul Falah, 2002), hlm. 391.

⁵⁷ Pada *bai’at* yang kedua ini, mereka (orang-orang Yastrib berjumlah 75 orang) berjanji akan membela Nabi Saw. seperti halnya mereka membela istri dan anak-anak mereka sendiri. Bila dilihat dari isinya, *Bai’at Aqabah Kedua* telah merambah wilayah politik, karena menyangkut perlindungan di antara kedua belah pihak, hal ini juga diperkuat oleh pernyataan Nabi Saw. ketika menjawab pertanyaan dari salah seorang dari orang-orang Yastrib, sebagaimana dikutip Haekal:

بل الدم الدم و الهدم الهدم. انتم مني وانا منكم, أحارب من حاربتكم وأسالم من سالمتم

“Tidak, darah kalian adalah darahku. Kehormatan kalian adalah kehormatanku. Aku bagian dari kalian dan kalian bagian dariku. Aku memerangi siapa saja yang kalian perangi dan berdamai dengan orang-orang yang kalian berdamai dengannya.”

Lihat Muhammad Husain Haekal, *Haya{t Muh{ammad*, alih bahasa: Ali Audah, *Sejarah Hidup Muhammad*, (Jakarta: Lintera AntarNusa, 2002), hlm. 169-173; lihat juga Mahdi{ Rizqillah Ah{mad, *ibid.*, hlm. 248-250; Muhammad Alim, *Asas-asas Negara Hukum Modern dalam Islam, Kajian Komprehensif Islam dan Ketatanegaraan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 72-74.

selanjutnya bisa disebut dengan *social contract* (kontrak sosial). Di Yastrib inilah, yang kemudian berganti nama menjadi Madinah, untuk pertama kali lahir satu komunitas Islam yang bebas dan merdeka di bawah pimpinan Nabi, yang terdiri dari sahabat Nabi yang datang dari Mekah (*Muha>jiri>n*) dan penduduk setempat (*Ans}a>r*).⁵⁸ Dalam hal ini makna teritorial (wilayah) dan masyarakat (rakyat) sudah bisa terwakili, karena meskipun di Madinah terdapat komunitas non-Muslim, yaitu Yahudi dan beberapa suku Arab, mereka mau menerima kepemimpinan Nabi dengan dibuktikan lahirnya konstitusi berupa Piagam Madinah yang mengatur kehidupan dan hubungan antara komunitas-komunitas yang merupakan komponen masyarakat yang majemuk di Madinah.⁵⁹ Konstitusi Madinah, yang mengatur hidup bermasyarakat atau semacam peraturan perundangan, inilah sebagai bukti penyempurna adanya negara -jika ditinjau dari segi praksis dan diukur dengan variabel-variabel politik di era kontemporer-pimpinan Muhammad Saw.⁶⁰

⁵⁸ Muhammad Saw. bekerja keras untuk menciptakan sebuah masyarakat yang didasarkan kesamaan keyakinan agama, seremoni, etnik, dan hukum. Sebuah komunitas yang melampaui struktur sosial tradisional yang didasarkan pada keluarga, klan dan kesukuan juga merupakan sebuah komunitas yang menyatukan keterpisahan kelompok menjadi sebuah masyarakat Arab baru. Lihat Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, alih bahasa: Ghufroon A. Mas'adi, *Sejarah Sosial Umat Islam*, bagian kesatu, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), cet. ke-2, hlm. 41.

⁵⁹ Daerah Arabia pada masa ini tidak pernah mengenal kesatuan politik yang lebih besar daripada negara-negara kota. Di daerah tersebut, masing-masing kota yang kebetulan jaraknya berjauhan, merupakan kesatuan politik yang mandiri dan merdeka, dan hanya terdiri dari satu suku atau beberapa suku saja, seperti Makah atau Yastrib (sebelum berganti menjadi Madinah). Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata...*, hlm. 36-37.

⁶⁰ Beberapa pakar tentang studi Islam menamakan konstitusi ini sebagai konstitusi tertulis pertama di dunia. Lihat Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata...*, hlm. 8-10; lihat juga Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum...*, hlm. 18. Bahkan D{ia' al-Di>n al-Ra>is menyebut sistem yang dibangun Rasulullah merupakan sistem politik *par excellence*, dan juga tidak menghalangi untuk dikatakan bahwa sistem itu adalah sistem religius. Lihat Muh}ammad D{ia' al-Di>n al-Ra>is, *al-Naz}ariya>t al-Siya>siyyah al-Isla>miyyah*, (Kairo: Da>r al-Tura>s\, t.th.), cet. ke-6, hlm. 27.

“Negara” bentukan Nabi Saw. ini kemudian dilanjutkan oleh kepemimpinan sahabat-sahabatnya, yang sering dikenal dengan *al-Khulafa>’ al-Ra>syidu>n*. Semasa hidupnya, Rasulullah Saw. tidak pernah menunjuk siapakah penggantinya kelak, isyarat yang bisa diperoleh adalah ketika ia berhalangan menjadi imam shalat, yang ditunjuk untuk menggantikannya adalah Abu Bakr,⁶¹ sebagaimana hadis yang diriwayatkan dari ‘A<’isyah dan Anas yang redaksinya hampir sama:

حدثنا محمود بن غيلان حدثنا شعبة بن سوار عن شعبة عن نعيم بن أبي عند عن أبي وائل عن مسروق عن عائشة قال : صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم خلف أبي بكر في مرضه الذي مات في قاعدا⁶²

“*Mah}mu>d bin Gaila>n menceritakan kepada kami, diceritakan dari Syaba>bah bin Suwwa>r dari Syu’bah dari Nu’aim bin Abi>’Ind dari Abi>Wa>il dari Masru>q dari ‘A<’isyah yang berkata “Rasulullah Saw. shalat di belakang Abu Bakar ketika sakit menjelang wafatnya sambil duduk”.*”

حدثنا عبد الله بن أبي زياد شعبة بن سوار حدثنا محمد بن طلحة عن حميد عن ثابت عن أنس قال : صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه خلف أبي بكر قاعدا في ثوب متوشحا به⁶³

⁶¹ Abu Bakr merupakan julukan yang diberikan Rasulullah yang artinya “pelopor pagi hari”, karena ia masuk Islam dalam periode awal. Nama aslinya adalah ‘Abd Allah bin Qah}a>fah ‘Us\ma>n al-Taymi. Di kalangan sahabat, dialah yang dikenal paling dekat dengan Rasulullah Saw., lihat ‘Abd al-Wahha>b al-Najja>r, *al-Khulafa>’ al-Ra>syidu>n*, (Beirut: Da>r al-Arqam bin Abi> al-Arqam, t.th), hlm. 28; Jala>l al-Di>n al-Suyu>t}i>, *Ta>ri>kh al-Khulafa>’*, (Beirut: Da>r al-Kutub al-Isla>miyyah, t.th.), hlm. 26.

⁶² Abi> ‘I<sa> Muh}ammad bin ‘I<sa> bin Saurah, *al-Ja>mi’ al-S{ahi>h wa huwa Sunan al-Tirmiz\i>*, juz 2, (t.t.t.: Maktabah wa Mat}ba’ah Mus}t}afa> al-Bani>, 1968), cet. ke-2, hadis no. 362, hlm. 196; lihat juga Majid al-Di>n Abi> Sa’a>da>t al-Muba>rak bin Muh}ammad, lebih dikenal dengan nama Ibn As}i>r al-Jazari>, *Ja>mi’al-Us}u>l fi> Aha>di>s\ al-Rasu>l*, juz 5, (t.t.t.: Maktabah al-H{alwa>ni>, Mat}ba’ah al-Mila>h}, Maktabah Da>r al-Baya>n, 1971), hadis no. 3886, hlm. 624. Hadis ini dinyatakan s}ah}i>h oleh Syaikh al-Albani, sementara menurut Abu> ‘Isa> merupakan hadis h}asan s}ah}i>h gari>b.

“‘Abd Allah bin Abi> Ziya>d Syaba>bah bin Suwwa>r menceritakan kepada kami, diceritakan dari Muh}ammad bin T{alh}ah dari H{ami>d dari S/a>bit dari Anas yang berkata “Rasulullah Saw. ketika sakit, shalat di belakang Abu Bakar sambil duduk dan berselimut dengan kain”.”

Jika dikaji lebih jauh, ternyata bukan hanya Abu Bakr yang menggantikan Nabi menjadi imam, tapi sahabat yang lain juga pernah, seperti ‘Abd al-Rah}ma>n bin Auf yang menjadi imam shalat kaum muslimin di saat Perang Tabuk. Bahkan dalam riwayat tersebut disebutkan pula bahwa Rasulullah SAW juga bermakmum kepada ‘Abd al-Rah}ma>n bin Auf, sebagaimana diriwayatkan Abu Dawud:

حدثنا أحمد بن صالح ثنا عبد الله بن وهب أخبرني يونس بن يزيد عن ابن شهاب حدثني عباد بن زياد أن عروة بن المغيرة بن شعبه أخبره أنه سمع أباه المغيرة يقول عدل رسول الله صلى الله عليه و سلم وأنا معه في غزوة تبوك قبل الفجر فعدلت معه فأناخ النبي صلى الله عليه و سلم فتبرز ثم جاء فسكبت على يده من الإداوة فغسل كفيه ثم غسل وجهه ثم حسر عن ذراعيه فضاق كما جبته فأدخل يديه فأخرجهما من تحت الجبة فغسلهما إلى المرفق ومسح برأسه ثم توضأ على خفيه ثم ركب فأقبلنا نسير حتى نجد الناس في الصلاة قد قدموا عبد الرحمن بن عوف فصلى بهم حين كان وقت الصلاة ووجدنا عبد الرحمن وقد ركع بهم ركعة من صلاة الفجر فقام رسول الله صلى الله عليه و سلم فصف مع المسلمين فصلى وراء عبد الرحمن بن عوف الركعة الثانية ثم سلم عبد الرحمن فقام رسول الله صلى الله عليه و سلم في صلاته ففزع المسلمون فأكثرُوا التسبيح لأنهم سبقوا

⁶³ Abi> ‘I<sa> Muh}ammad bin ‘I<sa> bin Saurah, *ibid.*, hadis no. 363, hlm. 197. Hadis ini dinyatakan sah}ah}i>h} oleh Syaikh al-Albani, sementara menurut Abu> ‘Isa> merupakan hadis h}asan sah}ah}i>h}.

النبي صلى الله عليه و سلم بالصلاة فلما سلم رسول الله صلى الله عليه و سلم قال لهم
 "قد أصبتم" أو "قد أحسنتم"⁶⁴

Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Shalih yang berkata telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Wahb yang berkata telah mengabarkan kepadaku Yunus bin Yazid dari Ibnu Syihab yang berkata telah menceritakan kepadaku Abbad bin Ziyad bahwa Urwah bin Mughirah bin Syu'bah mengabarkan kepadanya yang mendengar dari ayahnya Mughirah yang berkata "Pada waktu perang Tabuk sebelum fajar Rasulullah SAW pernah menyimpang dari jalan maka aku turut menyimpang dari jalan menyertai beliau. Lalu Nabi SAW menghentikan kendaraan beliau, lalu beliau buang hajat. Setelah selesai, aku tuangkan ke tangan beliau air dari bejana. Beliau membasuh kedua telapak tangannya lalu mencuci muka. Kemudian beliau menyingsingkan kedua lengan jubah beliau yang terbuka dan terasa sempit, maka beliau memasukkan keduanya kembali kemudian mengeluarkan keduanya dari bawah jubah, lantas beliau membasuh kedua tangan sampai ke siku, dan mengusap kepala, lalu mengusap bagian atas khuf beliau. Setelah itu beliau naik kendaraan, dan kami meneruskan perjalanan, hingga kami mendapati orang-orang tengah mengerjakan shalat, mereka mengangkat Abdurrahman bin Auf sebagai imam, dia mengerjakan shalat bersama mereka pada awal waktunya dan kami mendapatkan Abdurrahman bin Auf telah mengerjakan satu rakaat Shalat Shubuh bersama mereka. Maka Rasulullah SAW datang dan masuk ke dalam barisan (shaf) bersama kaum Muslimin dan mengerjakan shalat di belakang Abdurrahman bin Auf untuk rakaat yang kedua. Setelah Abdurrahman salam, Nabi Saw. berdiri menyempurnakan shalat. Maka tiba-tiba kaum Muslimin terkejut, kemudian mereka membaca "Subhaanallah", karena mereka telah mendahului Nabi SAW dalam shalat. Setelah Rasulullah SAW shalat, beliau bersabda kepada mereka, "Kalian telah melakukan yang benar" atau "Kalian telah melakukan yang baik."

Selain 'Abd al-Rah}ma>n, Sa>lim Maula Abu> Huz}aifah juga pernah menjadi imam di antara para sahabat yang dihadiri Abu Bakr, Umar, Abu Salamah, Zaid dan Amir bin Rabi'ah.⁶⁵ Dari keterangan hadis di atas, tentunya

⁶⁴ Abi> Da>wud Sulaima>n bin al-Asy'as\ al-Sijista>ni>, *Sunan Abi> Da>wud*, (Yordania: Bait al-Afka>r al-Dauliyyah, t.th.), no. 149, hlm. 39.

⁶⁵ Sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari:

umat Islam atau siapa pun tidak dapat mengklaim bahwa yang paling berhak menggantikan kepemimpinan Muhammad Saw. adalah Abu Bakr.⁶⁶ Karena di sana tidak ada keterangan *nas/s* yang jelas tentang siapa pengganti pimpinan umat Islam sepeninggal Rasulullah atau mekanisme memilih seorang pemimpin. Di sinilah sebenarnya umat Islam mulai dihadapkan pada sebuah problem “politik” untuk memilih siapa yang benar-benar berhak dan bisa dipercaya memimpin umat Islam yang jumlahnya kian hari kian bertambah. Inilah pokok masalah besar yang menjadi bahan kajian setiap pemikir politik Islam setelah itu.

Dengan wafatnya Rasulullah Saw. kaum muslimin segera merasakan kekosongan kepemimpinan dan melihat di hadapan mereka terbentang masalah-masalah dan tanggung jawab yang besar akibat kekosongan itu. Pergulatan

حَدَّثَنَا عثمان بن صالح حَدَّثَنَا عبد الله بن وهب أَخْبَرَنِي ابن جريج أَنَّ نافعاً أَخْبَرَهُ أَنَّ ابن عمر رضي الله عنهما أَخْبَرَهُ قَالَ كَانَ سَالِمٌ مَوْلَى أَبِي حذيفة يَوْمَ الْمُهَاجِرِينَ الْأَوَّلِينَ وَأَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَسْجِدِ قُبَاءَ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَأَبُو سَلَمَةَ وَزَيْدٌ وَعَامِرُ بْنُ رَبِيعَةَ

‘Us\ma>n bin S{a>lih} menceritakan kepada kami, diceritakan dari ‘Abd Allah bin Wahab kepada kami, Ibn Juraij mengabarkan kepadaku bahwa Na>fi‘an dan Ibn ‘Umar mengabarkan kepadanya yang berkata Sa>lim Maula> Abi> H{uz>aifah menjadi imam dari orang-orang Muhajirin dan para sahabat Nabi Saw. di masjid Quba yang di dalamnya ada Abu> Bakr, ‘Umar, Abu> Salamah, Zaid dan ‘A<mir bin Rabi>‘ah.

Lihat Abi> ‘Abdillah Muh}ammad bin Isma>‘i>l bin Ibra>hi>m ibn al-Mugi>rah al-Ju‘fiyyi al-Bukha>ri>, *al-Ja>mi‘ al-S{ah>i>h*; *wa Huwa al-Ja>mi‘ al-Musnad al-S{ah>i>h* al-Mukhtas>ar, juz 9, (Beirut: Da>r T{auq al-Naja>h, 1422 H.), hadis no. 7175, hlm. 71.

⁶⁶ Sepertinya pendapat Yusuf Musa dalam bukunya *Niz>a>m al-H{ukm fi> al-Isla>m* perlu mendapat koreksi yang menyatakan bahwa: “menurut Rasulullah Saw. orang yang paling berhak menjadi penggantinya di tengah umatnya adalah Abu Bakr. ... Dengan demikian, menurutnya, tidak diragukan lagi bahwa hal ini merupakan pendapat seluruh umat Islam”. Lihat M. Yusuf Musa, *Niz>a>m al-H{ukm fi> al-Isla>m*, alih bahasa: M. Thalib, *Politik dan Negara dalam Islam*, (Surabaya: al-Ikhlās, 1990), hlm. 99-100. Hal ini diragukan kebenarannya, karena tidak ditemukan mengenai pernyataan Nabi yang menyatakan demikian. Jika itu memang benar adanya, tentunya umat Islam pada waktu itu tidak akan berdebat siapa pengganti Muhammad Saw., namun kenyataannya sepeninggal Rasul ada “perdebatan” yang kemudian dilanjutkan dengan musyawarah antara sahabat Ansar dan Muhajirin. Lihat ‘Abd al-Wahha>b al-Najja>r, *al-Khulafa>’ al-Ra>syidu>n...*, hlm. 25-27; lihat juga Muh}ammad D{ia’ al-Di>n al-Ra>is, *al-Naz>ariya>t al-Siya>siyyah...*, hlm. 36-40.

perpolitikan tentu tidak bisa dihindari oleh umat Islam pada saat itu, terbukti sebelum jenazah Rasulullah Saw. disemayamkan, perdebatan mengenai siapa penggantinya terlebih dahulu mengemuka, hal ini yang menyebabkan “kemarahan” *ahl al-bait*, terutama Fatimah, putri Rasulullah.⁶⁷ Keesokan harinya tanpa direncanakan, diadakan pertemuan di Saqi>fah Bani> Sa>‘idah,⁶⁸ yang menghasilkan *bai’at* kepada Abu Bakr, peristiwa ini dikenal dengan *Bai’at Saqi>fah*.⁶⁹

Abu Bakr menjabat khalifah selama dua tahun, kemudian digantikan secara berurutan oleh ‘Umar bin Khatta>b, ‘Us\ma>n bin ‘Affa>n, dan ‘Ali> bin Abi> T{a>lib, mereka berempatlah yang disebut *al-Khulafa>’ al-Ra>syidu>n*. Tidak adanya aturan yang pasti dari Rasulullah mengenai pemilihan pemimpin umat Islam, terdapat beberapa intrik dalam pemilihan, seperti Abu Bakr, saat masih menjadi khalifah, menunjuk Umar sebagai penggantinya kelak. Kemudian pemilihan terhadap khalifah ‘Us\ma>n bin ‘Affa>n berdasarkan pemilihan enam sahabat senior usulan dari Umar, tetapi dalam jalannya pemilihan ternyata mereka

⁶⁷ Muh}ammad D{ia’ al-Di>n al-Ra>is, *ibid.*, hlm. 34; lihat juga Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara...*, hlm. 100.

⁶⁸ Tempat ini berfungsi seperti Da>r al-Nadwah di Mekah. Biasanya kalangan Ansar mengadakan pertemuan di tempat itu untuk memusyawarahkan masalah-masalah umum mereka, seperti halnya yang dilakukan oleh kalangan Quraisy di tempat pertemuan mereka. Lihat Muh}ammad D{ia’ al-Di>n al-Ra>is, *ibid.*, hlm. 36.

⁶⁹ Untuk mengetahui lebih rinci bagaimana prosesi pemilihan atau “perdebatan” mengenai terpilihnya Abu Bakr, lebih lanjut baca ‘Abd al-Wahha>b al-Najja>r, *al-Khulafa>’ al-Ra>syidu>n...*, hlm. 25-27; lihat juga Muh}ammad D{ia’ al-Di>n al-Ra>is, *al-Naz}ariya>t al-Siya>siyyah...*, hlm. 36-40. Dalam pertemuan ini banyak sahabat senior yang tidak hadir, ditinggalkannya mereka bukan karena kesengajaan tetapi karena pertemuan itu tidak direncanakan. Namun para sahabat senior seorang demi seorang berbai’at kepada Abu Bakr, kecuali Zubair baru berbai’at setelah mendapatkan tekanan dari Umar, sedangkan Ali baru berbai’at setelah istrinya, Fatimah (putri Rasulullah) wafat enam bulan kemudian. Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata...*, hlm. 23; Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara...*, hlm. 101.

terpecah menjadi dua kubu, pendukung ‘Ali> dan pendukung ‘Us\ma>n. Di sini ‘Ali> terlihat kecewa karena pemilihan atas ‘Us\ma>n sepertinya sudah direncanakan. Sementara pemilihan terhadap ‘Ali> sebagai pengganti khalifah ‘Us\ma>n jauh dari kesempurnaan. Walaupun beberapa sahabat senior yang ikut dalam perang Badr telah menyatakan *bai’at* kepada ‘Ali>,⁷⁰ akan tetapi tidak semua sahabat yang masih ada itu mendukung ‘Ali> bahkan menolaknya seperti Mu’awiyah, yang menyatakan salah satu alasannya karena wilayah Islam telah berkembang luas, sehingga pemilihan khalifah tidak cukup diwakili oleh mereka yang ada di Madinah saja.

Di balik penolakan Mu’awiyah terhadap pembai’atan ‘Ali> sebenarnya terdapat ambisinya untuk duduk menjadi khalifah. Konsekuensi dari perpecahan ini menimbulkan perang yang dikenal dengan perang “*shiffin*”, yaitu perang yang terjadi antara pihak ‘Ali> dan Mu’awiyah, yang berakhir dengan *tahki>m*.⁷¹ Pemerintahan Mu’awiyah merupakan pengakhiran bentuk pemerintahan “demokrasi” yang dipraktekkan oleh Rasulullah Saw. dan para sahabat (*al-Khulafa>’ al-Ra>syidu>n*) menjadi *Monarchi Heredities* (kerajaan turun

⁷⁰ Mereka diantaranya T{alh}ah bin ‘Ubaidillah, Zubair bin ‘Awwa>m, dan Sa>’ad bin Abu> Waqqas}, sedangkan sahabat yang lain masih banyak yang berkunjung ke daerah-daerah yang baru ditaklukkan.

⁷¹ *Tahki>m* adalah salah satu upaya untuk mengakhiri pertempuran dari kedua belah pihak untuk kembali ke meja perundingan dengan diplomasi. *Tahki>m* sebagai usaha perdamaian politik antara ‘Ali> dengan Mu’awiyah yang merupakan awal peletakan timbulnya sekte-sekte dalam Islam, sebab dampak dari bukan hanya menyentuh persoalan politik bahkan menyangkut kepada teologi. Lihat Sudirman M. Johan, *Politik Kenegaraan dalam Islam, Study tentang Teori Imamah Mu’tazilah Menurut Teori Imamah Sunni dan Syi’ah*, (Pekanbaru: Susqa Press, 1995), hlm. 1. Dalam penelitian ini tidak dibahas secara mendalam konflik yang terjadi antara ‘Ali> dan Mu’awiyah.

temurun), yang diperoleh dengan pedang, diplomasi dan tipu daya.⁷² Dari masa ini pemerintahan Islam menganut sistem pemerintahan *Monarchi* dalam bentuk kerajaan, yang kemudian berlanjut hingga masa modern dan mungkin belum berakhir hingga masa sekarang.⁷³

Sebagaimana telah penulis jelaskan pada pembahasan terdahulu, bahwa para pemikir politik Islam pada masa klasik dan pertengahan tidak mempersoalkan kedudukan agama (syari'at) dan relasinya dengan pemerintahan,⁷⁴ apakah terintegrasi ataukah terpisah, karena dalam kenyataannya sistem kekhalifahan mengintegrasikan agama dan pemerintahan. Beberapa tulisan yang muncul pun, tidak banyak yang menggugat sistem kerajaan yang dijalankan oleh para khalifah bahkan ada yang cenderung mendukungnya, seperti karya Abi> Rabi'.

⁷² Mu'awiyah banyak mengambil pola-pola pemerintahan dari kerajaan Byzantium, Konstantinopel (sekarang Istanbul), termasuk atribut-atribut dan pola hidup rajanya. Berbagai formalitas, peraturan protokoler mulai diberlakukan, sehingga muncul jarak antara khalifah dengan rakyat. Padahal sebelumnya (pada masa *al-Khulafa>' al-Ra>syidu>n*) tidak pernah ada, rakyat dapat berbicara langsung dengan kepala negaranya di manapun dia bertemu dan menghadap tanpa perjanjian. Lihat Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata...*, hlm. 37; lihat juga Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Yogyakarta: Kota Kembang, 1989), hlm. 66.

⁷³ Pada saat tulisan ini dibuat, sedang terjadi gejolak pemerintahan di wilayah dunia Arab. Banyak terjadi protes terhadap pemerintah yang berkuasa. Hal ini dipicu karena meskipun telah menggunakan sistem kenegaraan, tetapi pemerintahan yang absolut masih mendominasi. Sebagian masyarakat minoritas yang selama ini merasa terpinggirkan mulai merasakan kediktatoran pimpinan negara mereka. Dimulai dari Tunisia, Mesir, Lybia, Yaman, bahkan sebagian wilayah Arab Saudi.

⁷⁴ Menurut Kuntowijoyo, tulisan mengenai politik pada masa klasik masih banyak menekankan aspek syariah dan akhlak, seperti tulisan dari al-Fa>ra>bi>, al-Mawardi, dan Ibn Taimiyyah, yang masih menekankan aspek syariah dan akhlak pribadi, karena masih mempunyai asumsi negara kerajaan. Meskipun hal ini sangat fundamental dalam Islam, tetapi menimbulkan kesan seolah-olah Islam hanya pandai berbicara yang baik-baik namun tidak mau tahu tentang kenyataan, sehingga akan timbul paradigma: Islam adalah simbol, politik adalah realitas. Lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), cet. ke-2, dalam pengantar penulis, hlm. xxv-xxvi.

Setelah berakhirnya sistem kekhalifahan di Turki pada tahun 1924 dunia Islam mulai ramai membicarakan konsep negara Islam. Perdebatan ini mengemuka terutama sejak adanya interaksi umat Islam dengan Barat yang membawa sistem pemerintahan dan segenap pranatanya ke negara-negara Muslim lewat kolonialisme. Imperialisme Barat tersebut telah melakukan, yang menurut Amin Rais, “*Westtoxication*” atau proses peracunan Barat atas dunia Islam.⁷⁵

Para fuqaha' awal menggunakan istilah *khilafah* atau *imamah* untuk menunjukkan gagasan tatanan politik. Istilah *daulah* beredar di awal abad ke-7 H, setelah delapan abad berlalu, gagasan negara Islam beredar sebagai 'alternatif' bagi *khilafah*.⁷⁶ Adalah kenyataan yang sulit dipungkiri, bahwa dalam konteks hubungan internasional, periode pasca perjanjian Westphalia tahun 1648 merupakan era negara bangsa. Dengan demikian, teritorialitas menjadi faktor penentu dalam kehidupan, dan umat terbagi ke dalam berbagai unit, yang masing-masing memiliki atribut negara dan pemerintahannya sendiri.⁷⁷ Konsep negara-bangsa (*nation-state*), yang padanannya dalam bahasa Arab *daulah*, merupakan perkembangan yang relatif baru di Eropa. Karena itu, wajar jika konsep negara tidak digunakan dalam al-Qur'an, juga tidak ditemukan pada masa Nabi Saw.

Dalam konteks modern, *daulah* tidak hanya dirujuk pada konsep negara, tetapi lebih dari itu, menjadi konsep sentral dalam wacana gerakan Islam

⁷⁵ M. Amien Rais dalam pengantar edisi bahasa Indonesia, Salim Azzam, *Concept of Islamic State*, alih bahasa: Malikul Awwal dan Abu Jalil, *Beberapa Pandangan tentang Pemerintahan Islam*, (Bandung: Mizan, 1983), hlm. 7.

⁷⁶ Abdul Rashid Moten, *Ilmu Politik Islam*, alih bahasa Munir A. Mu'in dan Widyawati, (Bandung: Pustaka, 2001), cet. ke-1, hlm. 105.

⁷⁷ John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia...*, vol. 1, hlm. 354.

kontemporer. Definisi *daulah* sebagai negara yang berdaulat yang mempunyai perlengkapan sebagai negara, baru muncul pada periode kesultanan Usmaniyyah dan konfrontasinya dengan Eropa Kristen. Selanjutnya pada abad ke-19, kata *daulah* mengambil arti dari definisi terkenal Max Weber tentang negara sebagai organisasi politik yang, berdasarkan kedaulatan hukumnya, memonopoli sarana kekerasan di dalam wilayah tertentu.⁷⁸

Bertolak dari kenyataan di atas, adalah sesuatu yang dapat dimaklumi apabila kaum muslimin tak pernah bersuara seragam sepanjang mendiskusikan masalah negara dalam perspektif Islam. Di satu sisi, ada sementara kalangan yang menolak konsep negara yang diintrodusir oleh Barat dan sebaliknya lebih menjadikan khilafah sebagai pilihan ideal dan di sisi yang lain, justru menafikan klaim kesucian dalam institusi khilafah dan lebih mendukung sekularisasi negara.

D. Pilar-pilar Negara Islam

Jika melihat bentuk pemerintahan negara Islam, dari sudut pandang penggolongan bentuk pemerintahan yang berkembang sekarang, hanya ada dua bentuk pemerintahan yang pernah berjalan dalam negara Islam, yaitu sistem pemerintahan ‘demokrasi’,⁷⁹ yang dijalankan oleh Rasulullah Saw. dan *al-*

⁷⁸ Arief Budiman, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan dan Ideologi* (Jakarta: Gramedia, 2002), hlm. 2; John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia...*, vol. 1, hlm. 354; Rafael Raga Maran, *Pengantar Sosiologi Politik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2001), hlm. 22.

⁷⁹ Sepertinya kurang tepat juga jika menyebutnya demokrasi, terlepas dari perdebatan mengenai sumber demokrasi dari dunia Barat yang tidak terdapat dalam Islam dan ‘campur tangan’ akidah, namun jika melihat prinsip-prinsip dasar yang diterapkan di sana hampir sama dengan beberapa prinsip dalam demokrasi, misalnya dalam pemilihan kepala negara dengan cara dipilih oleh rakyat (umat) atau perwakilan dari mereka melalui musyawarah, prinsip persamaan derajat. Di sini penulis tidak mengidentikkan antara bentuk pemerintahan Islam dengan demokrasi yang saat ini sedang berkembang. Alasan fundamental dari penulis karena dalam demokrasi semua

Khulafa>' al-Ra>syidu>n, dan bentuk pemerintahan monarki, yang dimulai pada masa Mu'awiyah bin Abi Sufyan (mungkin) hingga sekarang.⁸⁰

Al-Qur'an sebagai dustur negara Islam tidak datang dengan memaparkan masalah negara secara terperinci, tapi mencukupkan dengan teks tentang pilar-pilar baku yang layak sebagai dasar setiap negara yang ideal dan tidak terdapat perbedaan di dalamnya satu umat dengan umat yang lain dan satu bangsa dengan bangsa yang lain. Sebagian pemikir kenegaraan berpendapat bahwa untuk membentuk sebuah negara ideal sangat sulit, bahkan mustahil diwujudkan oleh masyarakat manusia dalam realitas dunia, karena antara teori dan konsep negara ideal sangat kecil kemungkinan untuk diterapkan dalam tataran kehidupan nyata.⁸¹

Hampir semua pemimpin dunia gagal dalam mewujudkan negara ideal, kecuali Nabi Muhammad Saw. Hal ini tentu tidak terlepas dari penerapan prinsip-prinsip

bebas berpendapat atau bersuara meskipun tidak memiliki ilmu atau pengetahuan tentang kenegaraan atau permasalahan negara. Sementara dalam pemerintahan Islam hanya orang-orang yang berilmu dan berpengetahuan saja yang suaranya bisa dijadikan panutan karena pendapat mereka berdasarkan ilmu yang dimiliki. Selain itu, dalam Islam juga tidak mengenal suara mayoritas yang harus diikuti, akan tetapi pendapat yang paling benar lah yang harus diikuti, dengan arti Islam lebih mengedepankan kualitas bukan sekedar kuantitas.

⁸⁰ Dalam pemikiran politik Islam klasik, bahkan mungkin sampai saat ini, belum didapati kata 'sepakat' tentang bentuk pemerintahan negara yang "Islami", karena, sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa dalam al-Qur'an sendiri tidak dijelaskan secara terperinci mengenai bentuk negara atau bentuk pemerintahan negara. Beberapa teori yang pernah muncul dalam pemikiran politik Islam, sepertinya masih banyak dipengaruhi oleh pemikiran yang berkembang di dunia Barat yang berasal dari pemikiran politik Yunani klasik, di samping terpengaruh juga dengan kondisi dan situasi di mana para pemikir politik itu tinggal. Seperti teori bentuk pemerintahan yang dilontarkan Abi> Rabi' yaitu monarki, masih kental dipengaruhi oleh keadaan 'negara' pada saat itu. Tulisan Abi> Rabi' ini lebih cenderung melegitimasi bentuk pemerintahan monarki yang sedang dijalankan pada masa itu.

⁸¹ Pemikir kenegaraan pada masa awal seperti Socrates dan Plato bahkan sampai pada tingkat kesimpulan bahwa negara ideal itu hanya ada di surga. Sepertinya tidak mungkin menerapkan teori dan konsep ideal dalam rangka menjamin keadilan bagi setiap individu yang hidup di masyarakat. Abd al-Halim, *Islamic Ideology*, sebagaimana dikutip oleh Sudirman M. Johan, *Islam dalam Multidimensi Pemikiran Historis dan Peradaban*, (Pekanbaru: Program Pascasarjana UIN Suska Riau, 2008), hlm. 59.

syariat Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan hadis. Nabi Muhammad memiliki visi dan misi yang jelas tentang pembentukan masyarakat Islam. Ia memiliki cita-cita luhur dalam melaksanakan prinsip-prinsip keadilan dan persamaan hak individu di dalam tatanan pranata sosial dan hukum.⁸²

Beberapa pilar yang bisa menjadi landasan negara Islam diantaranya adalah prinsip keadilan, permusyawaratan, persamaan dan akhlak mulia. Prinsip-prinsip ini sangat mungkin untuk diterapkan, karena hampir, secara nurani dalam tingkat tertinggi, tidak ada manusia yang mengingkari akan hal ini.⁸³ Adapun landasan idealis masyarakat Islam terletak pada doktrin tauhid, keesaan Tuhan karena kehidupan manusia merupakan satu kesatuan yang eksklusif. Politik dalam masyarakat Islam adalah bagian yang tak terpisahkan dari semua dimensi kehidupan.⁸⁴

Dari keterangan di atas, sebuah negara dapat dikatakan “islami” apabila menganut prinsip-prinsip negara Islam, sebagai berikut:

1. Penegakan Keadilan

Keadilan dalam sistem Islam terletak pada garis terdepan dari prinsip-prinsip dasar yang menjadi landasan Islam. Bukan hanya dalam masalah peradilan dan mengikis perselisihan, tetapi dalam seluruh masalah kenegaraan, baik hukum,

⁸² Muhammad Abd al-Haq Ansori, *Sifisme and Syari'ah*, sebagaimana dikutip Sudirman M. Johan, *ibid.*, hlm. 60.

⁸³ Sa>mir 'Aliyah, *Niz}am al-Daulah wa al-Qad}a> wa al-'Urf fi> al-Isla>m*, alih bahasa: Asmuni Solihan Zamakhsyari, *Sistem Pemerintahan, Peradilan dan Adat dalam Islam*, (Jakarta: Khalifa, 2004), hlm. 96.

⁸⁴ Sudirman M. Johan, *Islam dalam Multidimensi...*, hlm. 61.

pemerintahan maupun politik.⁸⁵ Keadilan dalam Islam adalah sebagai alasan pembenaran adanya semua lembaga dan perangkat negara, dan asas diberlakukannya perundang-undangan, hukum, dan seluruh ketetapan, juga tujuan segala sesuatu yang bergerak di negara dan masyarakat Islam.

Teks al-Qur'an menyebutkan keadilan dalam bentuk mutlak tanpa ikatan waktu, tempat atau individu tertentu. Juga datang dalam bentuk perintah, bukan hanya sebatas anjuran, hal ini terdapat dalam firman Allah yang berbunyi:

⁸⁶ *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ*

“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan.”

Khususnya tentang perintah kepada keadilan sebagai prinsip dasar hukum di antara manusia, maka Allah berfirman:

⁸⁷ *إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ*

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil.”

Al-Qur'an juga menegaskan untuk menegakkan keadilan meskipun terhadap lawan. Maka, kebencian seseorang terhadap sebagian manusia tidak boleh menghalangi dalam berbuat keadilan kepada mereka, hal ini ditegaskan oleh Allah Swt.:

⁸⁵ Sa>mir ‘Aliyah, *Niz}am al-Daulah...*, hlm. 97.

⁸⁶ Q.S. al-Nah}l (16): 90.

⁸⁷ Q.S. al-Nisa>’(4): 58.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا
اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ⁸⁸

“Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa.”

Keadilan merupakan dasar moralitas yang membantu perkembangan peradaban manusia sepanjang sejarah. Tanpa adanya keadilan dipandang sebagai ancaman terhadap keberadaan bangsa-bangsa dan masyarakat dunia.⁸⁹ Sehingga keadilan sifatnya sebagai perintah agama, bukan sekedar pedoman etis atau dorongan moral spiritual semata. Keadilan dalam Islam bersifat mutlak dan menyeluruh, karena itu Islam mewajibkan setiap umat Islam dan non Muslim untuk melaksanakannya dalam kehidupan bermasyarakat.⁹⁰

2. Pelaksanaan Musyawarah

Musyawarah merupakan landasan utama dalam sejumlah prinsip yang disampaikan Islam dan dijadikan salah satu tonggak dasar penegakan negara.⁹¹ Karena itu, Islam mewajibkan pelaksanaan musyawarah dalam seluruh masalah umum negara, seperti pemilihan khalifah atau presiden dan para wakil rakyat,

⁸⁸ Q.S. al-Ma'idah (5): 8.

⁸⁹ Abd. Madjid AS., “Hak Asasi Manusia dan Demokrasi dalam Islam”, dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, Vol. 36, no. I, 2002), hlm. 12.

⁹⁰ Sudirman M. Johan, *Islam dalam Multidimensi...*, hlm. 70-71.

⁹¹ Abd al-Gani> ‘Abdullah, *Naz}a>riyyah al-Daulah fi> al-Isla>m*, (Beirut: Da>r al-Jam'iyyah, 1986), hlm. 115; lihat juga Sa>mir ‘Aliyah, *Niz}am al-Daulah...*, hlm. 103.

pendirian dan pengaturan dewan lembaga umum, dan pengaturan perkara umum yang berkaitan dengan politik, hukum dan pemerintahan.

Kaum muslimin sepakat bahwa berpedoman kepada musyawarah dalam hal yang tidak terdapat *nas/s* dari al-Qur'an dan Sunnah merupakan asas abadi dalam pembentukan hukum yang tidak dapat diabaikan.⁹² Adanya *ijma'* dalam penetapan hukum yang berada setelah al-Qur'an dan Sunnah merupakan bukti bahwa musyawarah menempati landasan penting dalam penerapan syari'at Islam. *Ijma'* merupakan konsensus (kesepakatan) sejumlah mujtahid dalam penggalian hukum terhadap sebuah permasalahan yang muncul yang belum ditemukan landasan hukumnya dalam al-Qur'an maupun Sunnah Rasulullah. Kesepakatan ini ditetapkan setelah adanya musyawarah.

Perintah untuk melakukan musyawarah pun terdapat dalam al-Qur'an, diantaranya:

والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلوة وأمرهم شورى بينهم⁹³

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka.”

Juga dalam firman-Nya:

فما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لا تنفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفرهم وشاورهم في الامر⁹⁴

⁹² Sa>mir 'Aliyah, *ibid.*, hlm. 104.

⁹³ Q.S. al-Syu>ra> (42): 38.

⁹⁴ Q.S. A<li 'Imra>n (3): 159.

“Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu.”

Nabi Muhammad selalu bermusyawarah dengan para sahabatnya dalam perkara jihad, perkara musuh, ataupun pemilihan tempat strategis dalam perang. Hal ini kemudian tetap dilanjutkan oleh *Khulafa>’ al-Ra>syidu>n* dan para sahabat lainnya dalam berbagai perkara penting yang diajukan kepada mereka.⁹⁵ Adanya lembaga musyawarah dapat dipandang sebagai perwujudan utama dari perwakilan dan pemerintahan konstitusional dalam Islam.⁹⁶

3. Adanya Prinsip Persamaan

Maksud prinsip ini bahwa setiap individu memiliki persamaan dalam hak dan kewajiban umum, sehingga tidak ada perbedaan di antara mereka dalam hal tersebut disebabkan etnis, ras, bahasa, agama, atau keyakinan. Islam menilai persamaan dalam hak dan kewajiban sebagai hak yang natural bagi setiap individu berdasarkan tuntutan fitrah kemanusiaannya. Islam telah menerapkan prinsip persamaan dalam seluruh bidang, sebab Islam telah menjadikan prinsip ini dalam hukum ibadah yang juga diaplikasikannya dalam masalah perundang-undangan tanpa ada perbedaan. Semua manusia dipandang sama menurut undang-undang mengenai hak dan kewajiban mereka, dan harus tunduk terhadap sistem hukum yang berlaku.

⁹⁵ Sa>mir ‘Aliyah, *Niz>am al-Daulah...*, hlm. 105-106.

⁹⁶ Sudirman M. Johan, *Islam dalam Multidimensi...*, hlm. 68.

Sedangkan prinsip persamaan yang dianut Islam yang berkaitan dengan tugas-tugas kenegaraan dan kewajiban umum yaitu Islam menghapuskan segala bentuk perbedaan di antara manusia, sehingga tidak ada perbedaan antara mereka hanya karena agama, nasab, warna kulit, ras, bahasa atau kebangsaan.⁹⁷ Hal ini sebagai bentuk pengamalan terhadap firman Allah Swt.:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا⁹⁸

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal.”

Islam memandang semua manusia mempunyai kedudukan yang sama di sisi Tuhan, yang membedakan satu sama lain adalah amal perbuatannya. Perbedaan itu hanya dijumpai dalam aspek kepatuhan dan ketaatan manusia kepada Tuhan. Karena itu, semua manusia memiliki hak asasi yang utuh dan mendapat jaminan hukum dari Islam.⁹⁹

4. Kebebasan yang Bersandarkan pada Syari’at Islam

Manusia dilahirkan dalam keadaan bebas, tetapi dalam siklus kehidupannya manusia berada dalam keadaan tidak bebas, dan ini merupakan kebenaran esensial mengenai manusia. Kebebasan pada hakekatnya merupakan

⁹⁷ Sa>mir ‘Aliyah, *Niz}am al-Daulah...*, hlm. 112-114.

⁹⁸ Q.S. al-H{ujura>t (49): 13

⁹⁹ Sudirman M. Johan, *Islam dalam Multidimensi...*, hlm. 66-67.

esensi manusia yang sama dengan nalar itu sendiri. Kebebasan adalah dorongan bagi segala bentuk kemajuan.¹⁰⁰

Kebebasan yang dimaksud adalah kebebasan yang tidak bertentangan dengan etika dan perilaku kebenaran manusia dan juga yang berlandaskan Syari'at Islam. Karena Syari'at Islam adalah mutlak kebenarannya, ia menjadi penuntun bagi manusia untuk meyakini dan mempercayai yang benar yaitu Allah dan Rasul-Nya sesuai dengan wahyu dan sunah.

Syari'at Islam sangat menjunjung tinggi kebebasan manusia, selama tidak bertentangan dengan yang sudah digariskan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, baik dalam kebebasan berpikir maupun dalam kebebasan menentukan keyakinan dan kepercayaannya, sebagaimana dijelaskan oleh Sudirman:

“Syari'at Islam memberi tempat yang tinggi pada posisi akal manusia, sehingga manusia dapat menalar dan berpikir secara bebas. Karena kebebasan berpikir merupakan piranti untuk membebaskan akal dari kekuatan dan kejumudan....Syari'at Islam tidak hanya memberi kebebasan berpikir pada manusia, tetapi Islam memberi kebebasan juga pada manusia untuk berkepercayaan dan berkeyakinan”.¹⁰¹

Lebih lanjut, beliau menjelaskan mengenai ketentuan-ketentuan syari'at dalam menjaga eksistensi prinsip kebebasan, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Setiap individu diharuskan menghargai ajaran agama yang mereka anut. Sehingga agama Islam melarang melakukan diskriminasi terhadap agama lain.
2. Setiap pribadi muslim yang telah menyatakan kesetiaannya pada syari'at Islam, mempunyai kewajiban untuk mempertahankan dan

¹⁰⁰ *Ibid.*, hlm. 63-64.

¹⁰¹ *Ibid.*, hlm. 64-65.

melindungi kepercayaan serta keyakinan dari ancaman dan gangguan pihak lain.

3. Syari'at Islam menjamin kebebasan berpendapat setiap muslim, terutama pendapat yang mempunyai kebaikan dalam memelihara kemaslahatan umum.

E. Landasan Kajian Kenegaraan dalam Islam

Al-Qur'an dan Sunnah tidak mengatur secara rinci mengenai pelaksanaan negara, hanya digariskan prinsip-prinsip dasar dari pelaksanaan negara. Prinsip dasar Islam dalam pengaturan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara adalah mewujudkan kemaslahatan umat atau kesejahteraan rakyat secara umum (*al-mas}lah}ah al-'a>mmah*). Tujuan utama dari syari'ah adalah untuk memperjuangkan tiga kategori hukum, yaitu *al-d}aru>riyyah*, *al-h}a>jiyyah* dan *al-tah}si>niyyah*, yang masing-masing dari kategori tersebut adalah untuk memastikan bahwa kemaslahatan kaum muslimin, baik di dunia maupun di akhirat terwujud dengan cara terbaik.¹⁰² Tujuan penetapan hukum (pensyari'atan) ini yang sekarang dikenal dengan *maqas}id al-syari>'ah*.

Pemaknaan *maqas}id al-syari>'ah* pada masa-masa awal belum dijumpai sebagai sebuah kesepakatan, hingga muncul beberapa ulama yang memberikan perhatian terhadap makna ini, seperti al-Gaza>li> (w. 505 H) dan al-Sya>t}ibi> (w. 790 H).¹⁰³ Pemaknaan al-Gaza>li> tentang *maqas}id* belum

¹⁰² Lihat al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqat fi Us}u>l al-Ah}ka>m* (Arab Saudi: Da>r Ibn 'Affa>n, 1997), jilid 2, hlm. 17.

¹⁰³ Lihat Muh}ammad Sa'd bin Ah}mad bin Mas'u>d Alyu>bi>, *Maqas}id al-Syari>'ah al-Isla>miyyah wa 'Ala>qatiha> bi al-Adillah al-Syar'iyyah*, (Arab Saudi: Da>r al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tauzi>', 1998), hlm. 33. Hal ini tidak berarti kajian ini tidak ada sama

menunjukkan makna sebagai *maqa>s}id al-syari>'ah* yang dikenal dewasa ini.¹⁰⁴ Sementara rujukan makna akan *maqa>s}id al-syari>'ah* yang banyak berpengaruh pada masa sekarang adalah terminologi dari al-Sya>t}ibi>, yang memaknai *maqa>s}id al-syari>'ah* sebagai tujuan disyari'atkannya hukum oleh Allah, untuk kemaslahatan umat manusia di dunia dan di akhirat.¹⁰⁵ Hal ini tidak lain karena di tangan al-Sya>t}ibi> lah *maqa>s}id al-syari>'ah* dikembangkan secara luas dan sistematis melalui karya monumentalnya *al-Muwa>faqat*. Hal ini terus direvitalisasi hingga masa kontemporer dengan munculnya beberapa tokoh seperti Ibn 'A<syu>r,¹⁰⁶ al-Fa>si>,¹⁰⁷ al-Raisu>ni>, Wahbah al-Zuh}aili> dan lain sebagainya.

sekali sebelum mereka, namun kajian yang ada belum tersusun secara sistematis dan cenderung hanya dalam penerapan qiyas, terutama ketika membahas *masa>lik al-'illah*. Misalnya seperti dalam *al-Risa>lah*-nya al-Syafi'i, *al-Mustas}fa>* karya al-Gaza>li> atau *al-Mu'tamad* karya H{asan al-Bas}ri>. Lihat Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani; Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999), hlm. 41.

¹⁰⁴ Al-Gaza>li> baru memberikan makna *maqa>s}id* dalam kitabnya "*Syifa>' al-Gali>l*" yaitu, sebagaimana dikutip Alyu>bi>:

فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء و دفع القواطع و للتحصيل على سبيل الابتداء

Al-Gaza>li> memaknai dengan pemeliharaan, menolak kemadharatan dan pengumpulan. Lihat Alyu>bi>, *Maqa>s}id al-Syari>'ah...*, hlm. 34.

¹⁰⁵ Al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqat*..., hlm. 17. Adapun terminologi dari pemikir lain seperti ini tidak jauh dengan yang digariskan al-Sya>t}ibi>, meskipun terdapat redaksi yang berbeda.

¹⁰⁶ Nama lengkapnya Muh}ammad al-T{a>hir bin 'A<syu>r (w. 1393 H/ 1973 M). beberapa tulisannya antara lain: *Maqa>s}id al-Syari>'ah al-Isla>miyyah*; *Us}u>l al-Niz}a>m al-Ijtima>'i> fi> al-Isla>m* dan *al-Waqf wa A<s}a>ruh fi> al-Isla>m*. Lihat Alyu>bi>, *Maqa>s}id al-Syari>'ah...*, hlm. 34. Ibn 'A<syu>r dipandang sebagai bapak *maqa>s}id* kontemporer (sementara *founding father*-nya adalah al-Sya>t}ibi>), karena berupaya untuk menjadikan *maqa>s}id al-syari>'ah* sebagai ilmu baru yang terlepas dari us}u>l fiqh.

¹⁰⁷ Nama lengkapnya 'Ala>l bin 'Abd al-Wa>h}id bin 'Abd al-Sala>m al-Fa>si> al-Fahri> (w. 1394 H) dengan karyanya: *Maqa>s}id al-Syari>'ah al-Isla>miyyah wa Maka>ramuha>*. Lihat Alyu>bi>, *Maqa>s}id al-Syari>'ah...*, hlm. 35.

Al-Sya>t}ibi> menempatkan *mas}lah}ah* sebagai tujuan utama pelebagaan hukum Islam. Dalam realitas faktual, kemaslahatan itu bersifat relatif, didasarkan pada perspektif yang saling berbeda, oleh karena itu perlu diberikan kriteria tertentu dalam memverifikasinya. Kemudian ia membagi *mas}lah}ah* ini kepada tiga kategori tingkatan, yaitu: kemaslahatan yang paling utama (*al-mas}lah}ah al-d}aru>riyyah*), kemaslahatan yang sekunder/yang sebaiknya ada (*al-mas}lah}ah al-h}a>jiyyah*), dan kemaslahatan yang tersier (*al-mas}lah}ah al-tah}si>niyyah*) atau merupakan pelengkap/penyempurna yang jika tidak ada (terpenuhi), tidak akan menimbulkan konsekuensi kerusakan.¹⁰⁸

Kemaslahatan yang paling utama (*al-mas}lah}ah al-d}aru>riyyah*) dapat dikatakan sebagai aspek-aspek hukum yang sangat dibutuhkan demi berlangsungnya urusan-urusan agama dan keduniaan manusia secara baik.¹⁰⁹ Hal ini ditujukan untuk menjamin hak-hak dasar manusia yang meliputi, *pertama*, hak dan kebebasan beragama (*h}ifz} al-di>n*). *Kedua*, keselamatan fisik atau jiwa (*h}ifz} al-nafs*). *Ketiga*, keselamatan keluarga atau keturunan (*h}ifz} al-nasl*). *Keempat*, keselamatan harta benda atau hak milik pribadi (*h}ifz} al-ma>l*) dan *kelima*, keselamatan akal atau kebebasan berpikir (*h}ifz} al-‘aql*).¹¹⁰ Sebagian ada

¹⁰⁸ Al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqat>t...*, hlm. 17; lihat juga Alyu>bi>, *Maqa>s}id al-Syari>‘ah...*, hlm. 180; Yu>suf Ah}mad Muh}ammad al-Badawi>, *Maqa>s}id al-Syari>‘ah ‘inda Ibn Taimiyyah*, (Yordania: Da>r al-Nafa>is, 2000), hlm. 63.

¹⁰⁹ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, alih bahasa E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 248.

¹¹⁰ Al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqat>t...*, hlm. 17; lihat juga Yu>suf Ah}mad Muh}ammad al-Badawi>, *Maqa>s}id al-Syari>‘ah...*, hlm. 63-65; Alyu>bi>, *Maqa>s}id al-Syari>‘ah...*, hlm. 182.

yang menambahkannya menjadi enam dengan memberi perhatian pada terpeliharanya kehormatan (*h}ifz} al-‘ard}*).¹¹¹

D{aru>riyyah diwujudkan dalam dua pengertian: pada satu sisi, kebutuhan itu harus diwujudkan dan diperjuangkan, sementara di sisi lain, segala hal yang dapat menghalangi pemenuhan kebutuhan tersebut harus disingkirkan.¹¹² Pengabaian terhadap aspek-aspek ini akan mengakibatkan kekacauan dan ketidakadilan di dunia ini.

Sementara kemaslahatan yang sekunder/yang sebaiknya ada (*al-mas}lah}ah al-h}a>jiyyah*) merupakan aspek-aspek hukum yang dibutuhkan untuk meringankan beban yang teramat berat, sehingga hukum dapat dilaksanakan tanpa rasa tertekan dan terkekang.¹¹³

Adapun kemaslahatan yang tersier (*al-mas}lah}ah al-tah}si>niyyah*) menunjuk pada aspek-aspek hukum yang berhubungan dengan tindakan dan sifat-sifat yang pada prinsipnya berhubungan dengan *al-mukarri>m al-akhla>q* (budi pekerti luhur) yang sifatnya pelengkap, berupa keleluasaan yang dapat

¹¹¹ Penambahan *al-‘ard}* terhadap kemaslahatan *d}aru>riyyah* memang masih diperdebatkan di kalangan *us}u>liyyu>n*. Menurut Alyu>bi> ada beberapa tokoh yang menerima (menerapkan) ini menjadi tingkatan yang keenam dari kemaslahatan, seperti al-Qara>fi>, al-Zarkasyi> dan Ibn ‘A<syu>r, bahkan al-Sya>t}ibi> sendiri yang dikenal dengan *al-d}aru>riya>t kahmsah*-nya, menurut Alyu>bi>, menerapkan terma ini sebagai tingkatan kemaslahatan yang keenam. Hal ini, menurut Alyu>bi>, didasarkan pada tulisannya yang mengindikasikan penggunaan *h}ifz} al-‘ard}* ketika memberikan contoh tentang *li‘a>n* dan *qaz}af*. Untuk lebih lengkapnya mengenai perdebatan ini dan alasan dari masing-masing yang menolak atau menerima, lihat Alyu>bi>, *Maqa>s}id al-Syari>‘ah*..., hlm. 276-282. Muh}ammad Syah}ru>r juga menerapkan terma ini sebagai tingkatan yang keenam. Lihat Syah}ru>r, *Dira>sa>t Islamiyyah Mu‘as}jirah, Tajfi>f Mana>bi‘ al-Irha>b* (Beirut: Muasasah al-Dira>sa>t al-Fikriyyah al-Mu‘a>s}jirah dan Damaskus: al-Aha>li: 2008), hlm. 261.

¹¹² Wael B. Hallaq, *A History of Islamic*..., hlm. 248.

¹¹³ Al-Sya>t}ibi>, *al-Muwa>faqat*..., hlm. 21; lihat juga Wael B. Hallaq, *ibid.*, hlm. 249; Yu>suf Ah}mad Muh}ammad al-Badawi>, *Maqa>s}id al-Syari>‘ah*..., hlm. 66.

melengkapi kemaslahatan sebelumnya,¹¹⁴ serta pemeliharaan tindakan-tindakan utama dalam bidang ibadah, adat dan mu'amalah.

Luasnya kajian mengenai *maqa>s}id al-syari>'ah*, dalam kajian kenegaraan, khususnya berkaitan dengan tirani, penulis lebih menekankan hanya pada aspek *al-mas}lah}ah al-d}aru>riyyah*. Karena hal ini sudah bisa dianggap mewakili kepentingan atau kemaslahatan utama manusia di dunia yang akan “berimplikasi” pada kehidupan akhirat.

F. Tirani dalam Pandangan Islam

Tirani yang berasal dari kata *Tyrannos* (bahasa Yunani),¹¹⁵ dalam bahasa Inggris dikenal dengan *Tyranny*, sementara dalam bahasa Arab sering disebut dengan *Istibda>d* (استبداد) atau *T}ugya>n* (طغيان),¹¹⁶ yang dimaknai sebagai

¹¹⁴ Al-Sya>t}ibi>, *ibid.*, hlm. 22; lihat juga Wael B. Hallaq, *ibid.*, Yu>suf Ah}mad Muh}ammad al-Badawi>, *ibid.*

¹¹⁵ Orang pertama yang menggunakan istilah *Tyrannos* adalah Archilochus. Ia seorang penyair yang terkenal dengan syair-syair sindiran. Hidup sekitar pertengahan abad ke-7 SM. Namun menurut pendapat yang lain, kata Tiran berawal dari *Asia al-'Ulya>* (penulis belum menemukan maksud/makna penggunaan terma ini) sekarang Turkistan, yaitu dari kata *taraka* (ترك) atau *tu>ra>niyyah* (تورانية) untuk menyebut kuda yang liar, yang kemudian dalam bahasa Yunani disebut dengan istilah *ti>ra>n* (تيران). Pemakaian kata tiran dalam sejarahnya digunakan untuk menyebut pemerintahan Raja Cypselus (650 SM.) dan anaknya Periender (625 SM.) di Corinth, bagian dari Yunani, yang memerintah selama 40 tahun. Lihat Ima>m 'Abd al-Fatta>h} Ima>m, *al-T}a>giyah, Dira>sah Falsafiyyah li-S}awwur min al-Istibda>d al-Siya>si>*, dalam Jurnal 'A<lim *al-Ma'rifah*, vol. 183, (Kuwait: Maret 1994), hlm. 45 dan footnote no. 6.

¹¹⁶ Muni>r al-Ba'albaki>, *al-Mawrid al-Asa>si>*, (Beirut: Da>r al-'Ilm li al-Mala>yi>n, 2002), cet. ke-36, hlm. 1003. Ada sebagian pemikir yang membedakan antara penggunaan *istibda>d* dan *t}ugya>n*, adapun *istibda>d* menunjukkan kekuasaan tunggal yang bisa bertujuan untuk kebaikan atau yang membawa kebaikan, sementara *t}ugya>n* atau *t}a>giyyah* sangat jelas menunjukkan pada kemaksiatan atau kedzaliman. Lihat Ima>m 'Abd al-Fatta>h} Ima>m, *Ibid.*, hlm. 46.

pemerintahan yang dijalankan secara sewenang-wenang.¹¹⁷ Jika dikaitkan dengan negara atau *khila>fah*, tirani dimaknai sebagai suatu negara yang diperintah oleh seorang raja atau sekelompok penguasa yang dapat bertindak sekehendak hatinya dan tanpa rasa bersalah untuk bertanggung jawab.¹¹⁸

Pada awalnya, penggunaan kata *t}a>giyah* dalam istilah politik kenegaraan, untuk menunjukkan kepada hakim yang sewenang-wenang. Di Yunani Kuno sendiri biasa untuk menyebut raja atau hakim, akan tetapi pada waktu itu kekuasaan tirani untuk menghubungkan perbuatan bagus dan terpuji. Perubahan makna tiran (menjadi sewenang-wenang) hingga yang dikenal sekarang, dimulai pada era kedua pemerintahan Yunani.¹¹⁹

Kajian mengenai tirani, sebagaimana telah kami jelaskan sebelumnya, sangat jarang dijumpai. Hal ini dimungkinkan karena adanya tekanan dari pemerintahan yang berkuasa, sehingga jarang ada pemikir yang berani menulis kajian mengenai tirani. Kalaupun ada, biasanya karyanya dilarang untuk beredar

¹¹⁷ Tim Penyusun Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), cet. ke-4, hlm. 952; lihat juga Peter Salim dan Yenny Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*, (Jakarta: Modern English Press, 1991), hlm. 1623.

¹¹⁸ ‘Abd al-Rah}ma>n al-Kawa>kibi>, *T{aba>’i al-Istibda>d*, (t.t.p.: al-Bayt li al-Nasyr wa al-Kita>b, 1993), hlm. 6. Buku ini pada awalnya diterbitkan di Kairo pada tahun 1902 dengan judul samaran Traveller K. Versi lain dari judul buku ini adalah *T{aba>’i al-Istibda>d wa Mas}a>ri’ al-Isti’ba>d*. Kedua buku ini penulis dapatkan hanya dalam bentuk file dalam bentuk PDF yang penulis peroleh dari internet. Untuk mendapatkan kitab ini bisa didownload melalui: http://al-mostafa.info/data/arabic/gap.php?file=nc/abdelrahman_alkwakbee-tabaea_elestebdad-www.al-mostafa.com.pdf.

¹¹⁹ Ima>m ‘Abd al-Fatta>h} Ima>m, *al-T{a>giyah...*, hlm. 46-48. Pada abad ke-4 SM., telah ada perbedaan antara kata *al-mulk* dengan *al-t}a>giyah*. Kata “*al-mulk*” untuk menunjukkan hakim yang baik atau berbudi luhur, sementara “*al-t}a>giyah*” untuk menunjukkan hakim yang *fa>sid* atau sewenang-wenang. Lihat A. Andrewes, *Greek Tyrants*, sebagaimana dikutip Ima>m ‘Abd al-Fatta>h} Ima>m, *Ibid.*, hlm. 48.

bahkan mungkin dimusnahkan.¹²⁰ Karena jika seseorang mengulas mengenai tirani, mau tidak mau, dia harus bersentuhan dengan penguasa atau pemerintahan, yang cenderung memberi kritikan atau mengungkap kebobrokan para penguasa. Akibatnya, kajian kenegaraan, bahkan mungkin kajian-kajian keislaman secara umum, berada di bawah bayang-bayang kekuasaan yang sah yang harus disesuaikan dengan keinginan para penguasanya. Hal ini seperti disinyalir al-Kawa>kibi>, bahwa ulama abad pertengahan lebih menekankan bahasan politik akhlak dalam kajian politik Islamannya,¹²¹ yang cenderung lebih aman.

Dalam Islam sendiri, kajian mengenai tirani baru dimulai oleh ‘Abd al-Rah}ma>n al-Kawa>kibi> (1848-1902) yang harus memberi nama samaran atas dua karyanya (*‘Umm al-Qura>* dan *T{aba>’i al-Istibda>d*), untuk menghindari tindak kekerasan dari penguasa Usmaniyyah. Pasca al-Kawa>kibi>, mulai bermunculan pemikir lain yang secara khusus berani membahas mengenai pemerintahan yang sewenang-wenang, diantaranya: Kama>l ‘Abd al-Lat}i>f, Muh}ammad al-Gaza>li>, Muh}ammad Kha>tami>, Ima>m ‘Abd al-Fatta>h} Ima>m, Daulah Khud}r Khana>fir, ‘Abd al-Rah}ma>n Sya>kir, dan ‘Abd al-Gafa>r Maka>wi>.¹²²

Pada masa awal atau pertengahan Islam tidak ada kajian mengenai tirani, akan tetapi beberapa catatan sejarah mengisyaratkan pernah terjadi kesewenang-

¹²⁰ Hal ini sebagaimana yang pernah terjadi di negara kita, Indonesia, pada masa pemerintahan Orde Lama dan juga Orde Baru, di mana waktu itu banyak sekali terjadi aksi *sweeping* terhadap buku-buku yang dianggap tidak sesuai atau bertentangan dengan pemerintahan yang berkuasa.

¹²¹ ‘Abd al-Rah}ma>n al-Kawa>kibi>, *T{aba>’i al-Istibda>d...*, hlm. 3.

¹²² Karya-karya dari mereka telah penulis paparkan di bab I.

wenangan dalam pemerintahan atas nama “Islam”, jika tirani dimaknai sebagai praktek kesewenang-wenangan dan memperoleh kekuasaan dengan kekerasan.¹²³

Jika ditinjau kembali dari berbagai sudut, tentunya setiap sikap atau tindakan dan keputusan dari penguasa mempunyai makna lebih setelah melalui sebuah pertimbangan yang matang, tidak serta merta sebagai bentuk kesewenang-wenangan.

Tidak adanya prinsip atau konsep baku mengenai bentuk kesewenang-wenangan dalam sebuah pemerintahan, para peneliti tentunya tidak bisa langsung menganggap atau menuduh seorang penguasa bertindak sewenang-wenang hanya karena beberapa kebijakannya. Sangat dimungkinkan kebijakan tersebut memang merupakan keputusan terbaik pada saat itu. Di sini juga perlu diperhatikan mengenai sikap terhadap lawan politik dalam menjaga stabilitas kekhalifahan atau kenegaraan.

Dalam tulisan ini, pengkategorian pemerintahan tiran didasarkan pada prinsip-prinsip yang sangat bertentangan dengan prinsip-prinsip kenegaraan yang telah digariskan dalam al-Qur'an dan Sunnah, yaitu: penegakan keadilan,

¹²³ Pada masa klasik, mungkin masa sekarang juga, sangat dimungkinkan terjadinya pemerintahan tiran. Hal ini karena pada masa dulu, sebagaimana yang telah kita ketahui, bahwa pemerintahan negara masih dijalankan dengan sistem kerajaan atau sejenisnya. Era negara bangsa bisa dibilang mulai marak setelah adanya perjanjian Westphalia tahun 1648. Dengan berjalannya sistem kerajaan maka bentuk pemerintahan yang paling dominan adalah monarki, sehingga tirani – yang dianggap sebagai bentuk merosot dari monarki – sangat dimungkinkan untuk dipraktekkan, baik disadari maupun tidak. Namun tidak dipungkiri juga, bahwa meski bentuk monarki sudah mulai meredup, akan tetapi tirani mengambil bentuknya yang lain, seperti totalitarianisme, despotisme, diktatorship dan absolutisme. Pembantaian terhadap kaum Yahudi, kaum gipsi, homoseksual, budak, dan orang-orang cacat oleh tentara Nazi di Jerman, dan orang-orang lain yang dianggap musuh dibunuh atau dipekerjakan sampai mati, bisa dikatakan sebagai bentuk lain dari pemerintahan tiran, yang pada waktu itu dipimpin oleh Adolf Hitler. Pembahasan mengenai para diktator modern telah banyak ditulis, seperti karya Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, alih bahasa: A. Agus Nugroho, *Asal-Usul Totaliterisme*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993); Emdievi Y.G. Alejandro, *41 Diktator Zaman Modern; Mengejar Ambisi Menuai Tragedi*, (Jakarta: Visimedia, 2007).

pelaksanaan musyawarah, adanya prinsip persamaan, dan kebebasan yang bersandarkan syari'at Islam.¹²⁴ Pengkategorian tirani dapat dilihat dari pemerintahan untuk cenderung berbuat curang atau tidak adil, dengan membedakan kasta dan golongan dalam mengambil keputusan. Kemudian pemerintahan tersebut juga menghilangkan musyawarah dalam menghadapi atau menetapkan suatu keputusan untuk kepentingan rakyat, dengan menghilangkan partisipasi dari masyarakat atau perwakilan rakyat.

Tipe kekuasaan seperti ini ditegaskan semata-mata berdasarkan *as}a>biyyah*¹²⁵ menurut manifestasi-manifestasi yang terburuk. Kekuasaan ini berdasarkan keunggulan dan kekuatan, yang mencerminkan kebiadaban dan kebinatangan (dalam diri manusia). Inilah despotisme yang membebaskan dorongan-dorongan hati yang rendah di dalam diri para penguasa, kehendak mereka merupakan satu-satunya hukum. Kekuasaan ini tidak dijalankan di atas suatu prinsip keadilan. Sebagai akibatnya, akan terjadi kekacauan, pertumpahan darah dan kegoyahan yang terus menerus.

¹²⁴ Hal ini akan lebih tepat bila dibandingkan dengan konsep tirani yang digariskan oleh Aristoteles atau tokoh kenegaraan Yunani ataupun yang lain, yang menerjemahkan tirani sebagai bentuk paling buruk dari bentuk pemerintahan monarki, yang lebih sering dipraktekkan dalam negara kerajaan. Karena meskipun negara tidak berbentuk kerajaan, ternyata di sana terdapat praktek tirani (kesewenang-wenangan), misalnya sebagaimana yang dipraktekkan para pemimpin negara modern yang memerintah dengan kekejaman dan kebengisan, yaitu tidak segan-segan membunuh ribuan orang dan memenjarakan lawan-lawan politik dan orang-orang yang disinyalir akan mengancam kedudukannya seperti Adolf Hitler (Jerman), Benito Mussolini (Italia), Fidel Castro (Kuba), Idi Amin (Uganda), Saddam Hussein (Irak), Soeharto (Indonesia), dan masih banyak lagi pemimpin yang lain. Selengkapnya lihat Emdievi Y.G. Alejandro, *Ibid*.

¹²⁵ *As}a>biyyah* dipahami sebagai kelompok penguasa, solidaritas, rasa kekelompokan, nasionalisme, yang memberikan dukungan secara membuta terhadap kelompok sendiri tanpa memandang kebenarannya. Lihat S. Waqar Ahmed Husaini, *Environmental Systems Engineering*, alih bahasa: Anas Mahyuddin, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*, (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 227-228.

Yang perlu digaris-bawahi di sini adalah peninjauan kembali terhadap fakta-fakta sejarah sebelum benar-benar berkesimpulan dan menerima apa-apa yang ditulis ahli-ahli sejarah zaman dahulu itu sebagai sebuah fakta yang benar. Misalnya, seperti diungkapkan oleh Syalabi bahwa penulisan sejarah Bani Umayyah terjadi ketika Bani Abbasiyah berkuasa. Sehingga apa yang ditulis pada masa itu sangat terpengaruh oleh kekuasaan Abbasiyah. Tidak mengherankan pada masa sekarang ini ditemukan fakta sejarah yang jauh dari rasa keadilan.¹²⁶ Tidak dapat dibantah juga bahwa pada hakekatnya masyarakat atau rakyat, terutama kaum Alawiyyin –yaitu pengikut-pengikut Ali– lebih banyak menderita di bawah penindasan Bani Abbas dibanding penderitaan karena tindakan Bani Umayyah. Akan tetapi fakta-fakta itu tidak tercatat dengan sempurna dalam sejarah.¹²⁷

¹²⁶ Misalnya saja ketika dia menerangkan kenapa penguasa Umayyah awal tidak henti-hentinya mencaci dan berlapang dada untuk musuh yang telah meninggal. Di sini dia mencoba meninjau permasalahan ini dari segi politik, bahwa Bani Umayyah terpaksa melakukan tindakan-tindakan itu untuk membelokkan rakyat umum dari pemujaan terhadap keluarga Ali, sebagai *ahl al-bait*, tidak lebih dari itu. Karena kenyataannya, orang-orang yang bergabung kepada putera Ali bukanlah karena kecakapan-kecakapan yang dimilikinya, dan bukan pula karena keunggulannya dalam bidang politik atau di medan perang, tapi semata-mata hanya karena dia putera Ali. Namun tulisan-tulisan yang banyak kita jumpai sekarang berisi tuduhan-tuduhan dan kecaman terhadap Bani Umayyah yang diterangkan secara panjang lebar. Jarang ada penulis yang melihat dari sisi yang lain dari sikap Bani Umayyah tersebut. Lihat A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam, jilid II*, alih bahasa: Mukhtar Yahya, (Jakarta: PT. Alhusna Zikra, 1982), hlm. 13-17.

¹²⁷ *Ibid.*, hlm. 13.

BAB IV

KRITIK ATAS PEMIKIRAN MUHAMMAD SYAHRU TENTANG TIRANI ISLAM

A. Konsep Negara Menurut Syahrur

Ide-ide Syahrur yang berkaitan dengan masalah negara dan politik serta hubungannya dengan agama maupun masyarakat, berdasarkan penelusuran penulis, dapat ditemukan dalam seluruh volume "*qira'ah mu'asirah*" nya. Yang lebih spesifik membahas mengenai permasalahan negara adalah karyanya yang kedua (*Dirasah Islamiyyah Mu'asirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*). Menurutny, suatu negara tidak bisa langsung terbentuk begitu saja sehingga dia memulai membahas permasalahan negara dari genealogi terbentuknya masyarakat yang merupakan unsur utama dari adanya sebuah negara.¹

¹ Sebenarnya dalam tulisan ini tidak membahas mengenai asal usul negara, namun, di sini penulis merasa tertarik untuk mencoba sedikit mengulas tentang genealogi (proses timbulnya) masyarakat sejak adanya manusia (dari Adam a.s. hingga Nuh a.s.) yang merupakan awal timbulnya negara menurut pandangan Syahrur. Dalam karyanya, ia memulai dengan menjelaskan terbentuknya komunitas manusia dengan pola kehidupannya yang masih bersifat primitif pada kurun waktu antara Nabi Adam dan Nabi Nuh. Hal ini merupakan awal adanya pola perkembangan manusia yang sempurna, yaitu awal munculnya komunitas sosial yang sudah menggunakan bahasa dan stratifikasi sosial. Pemahaman awal tentang etika berkeluarga muncul tatkala seorang anak mengetahui orang tuanya (ibu dan bapak). Hal ini yang membedakan dari pola perilaku hewan yang muncul pertama kali dalam sejarah manusia pada masa Nuh, berdasarkan firman Allah:

رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمناً... (نوح: 28)

"Ya Tuhanku! ampunilah Aku, ibu bapakku, orang yang masuk ke rumahKu dengan beriman ..."

Firman ini mengindikasikan bahwa berbuat baik kepada orang tua (dengan mendoakannya) sebagai pemahaman awal tentang etika (moralitas) muncul pertama kali dalam sejarah manusia pada masa Nuh. Lihat Syahrur, *Dirasah Islamiyyah Mu'asirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* (Damaskus: al-Ahli: 1994), hlm. 47-48.

Ranah kehidupan keluarga berkembang hingga dalam suatu keluarga mampu untuk mengadakan ekspansi wilayah untuk mempertahankan ranah kehidupan (*majalah al-hayawi*). Karena adanya ranah kehidupan (*majalah al-hayawi*) bagi sebuah kehidupan, pemenuhan, dan pelestarian atasnya, maka lahirlah embriologi negara. (hlm. 49)

Dari sini Syah}ru>r menyimpulkan bahwa konsep negara tidak bisa dipisahkan dari konsep masyarakat atau eksistensi negara tidak bisa dipisahkan dari masyarakat yang membentuknya.² Negara merupakan media pengungkapan dari realitas tertentu yang dijadikan sebagai ranah kehidupan oleh bangsa tertentu secara institusional. Untuk mengetahui akurasi pemaknaan, berikut penulis kutip tulisan Syahrur tentang definisi negara:

الدولة قمة الوعي المعرفي والاخلاقي والاجتماعي والسياسي السائد في المجتمع³

Bersama dengan proses evolusi sejarah, telah terjadi perubahan perilaku manusia (individu) menuju komunitas manusia (kumpulan manusia) disebabkan perkembangan (evolusi) pengetahuan, syari'at (hukum-hukum) dan adat istiadat, maka terbentuklah *ummat*. (hlm. 67-68)

Al-Tanzi>l al-H}aki>m menyebutkan bahwa tahapan lebih lanjut (lebih tinggi) atas terma *ummat* yang datang kemudian adalah *qaum*, yang secara terminologi diartikan sebagai komunitas manusia yang berakal karena adanya bahasa sebagai alat memahami antara satu komunitas dengan yang lain. Secara faktual *ummat* dan *qaum* adalah dua terma yang saling melengkapi. Terkadang ada satu *ummat* memiliki budaya dan perilaku sama yang terdiri dari beragam *qaum* (ragam bahasa). Kadang juga ada satu *qaum* (satu bahasa) memiliki ragam budaya (ragam *ummat*).

Setelah manusia terhimpun menjadi *ummat*, siklus kehidupan manusia semakin maju dan meluas karena kesadaran keluarga semakin tinggi dengan mengakui adanya bibi, paman dan kerabat yang lain. Kemudian dari keluarga ini terbentuklah *klan* (kumpulan) dengan keluarga-keluarga kecil lainnya. Wilayah *klan* meluas dengan bergabungnya berbagai macam *klan* yang memiliki hubungan dekat untuk membentuk sebuah rumpun atau suku. Ranah kehidupan klan dan rumpun atau suku merupakan faktor pendorong masyarakat untuk saling melindungi. Kemudian terbentuklah bangsa (*syu'ub*) yang merupakan gabungan entitas yang beragam, lalu disatukan oleh hubungan kesadaran dan diikat oleh asas kemaslahatan bersama yang dituangkan dalam bentuk sistem legislasi dan hukum perundang-undangan. Sistem ini diberlakukan pada ranah kehidupan yang dinamakan dengan tanah air (*al-wat'an*). Hubungan tersebut diatur oleh kekuasaan yang dinamakan negara, yang kekuasaannya meliputi zona teritorial tanah air. (hlm 96-98)

Manusia hidup dalam satu tanah air dan mempunyai sistem sosial, ekonomi dan politik. Hubungan yang terbangun pada individu adalah hubungan yang bertujuan untuk kemaslahatan bersama dalam bidang ekonomi, sosial dan keamanan yang pada gilirannya menumbuhkan sistem politik dalam suatu negara. Di sini Syah}ru>r berkesimpulan bahwa struktur dasar untuk memulai pembentukan komunitas manusia pertama adalah dengan membentuk negara dan kekuasaan. (hlm. 179)

² Konsep negara seperti ini mengingatkan pada konsep negaranya Aristoteles, yang menyatakan bahwa Polis identik dengan masyarakat, dan masyarakat dianggap identik dengan negara (organisasi) yang masih berbentuk Polis. Polis dalam istilah kontemporer bisa dimaknai negara kota, atau dalam istilah Aristoteles adalah sekumpulan masyarakat yang menggabungkan diri dalam sebuah benteng sebagai perlindungan keamanan. Lihat Soehino, *Ilmu Negara*, (Yogyakarta: Liberty, 2000), edisi ketiga, cet. ke-3, hlm. 15.

³ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'*..., hlm. 179.

“Negara adalah akumulasi kesadaran pengetahuan, nilai etis, perilaku sosial dan perilaku politik yang berlaku dalam masyarakat.”

Kehidupan bernegara merupakan suatu keharusan dalam kehidupan manusia bermasyarakat, guna mewujudkan keteraturan dan agar mampu merealisasikan kepentingan bersama. Adanya perangkat negara dapat memaksakan suatu keinginan bersama demi kebaikan dan kemaslahatan bersama pula. Oleh karenanya, di dalam negara dapat ditemukan relasi pengaruh mempengaruhi secara timbal balik antara institusi dengan masyarakat. Syah}ru>r membagi struktur negara menjadi dua unsur yang mencerminkan hubungan-hubungan tersebut. Kedua unsur dimaksud adalah struktur atas/superstruktur (*bunyah fauqiyyah*) dan struktur bawah/sub-struktur (*bunyah tah}tiyyah*). Kedua struktur tersebut menjalin hubungan timbal balik.⁴

Apabila peran struktur bawah itu lebih besar dari struktur atas, negara akan lebih demokratis, apabila yang terjadi adalah sebaliknya, negara akan menjadi otoriter. Dia menegaskan bahwa sesungguhnya *syu'ub* merupakan relasi kesadaran dialektis antara *ego* dan *other*, dan individu dengan masyarakat sosial.⁵ Di titik inilah, Syah}ru>r memberikan penilaian bahwa negara yang ideal adalah negara demokratis yaitu negara yang mampu mengambil posisi moderat (*h}alat al-wust}a>*) dalam pola relasi timbal balik yang heterogen.⁶

Dari pembagian negara menjadi *bunyah fauqiyyah* dan *bunyah tah}tiyyah* ini, terlihat bahwa Syah}ru>r bukan pemikir yang otentik karena terpengaruh dari

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, hlm. 180.

⁶ *Ibid.*, hlm. 188.

pemikiran Karl Marx yang mengkategorikan negara menjadi *super-structure* dan *sub-structure*. Kedua struktur tersebut saling berinteraksi di mana perubahan-perubahan jangka panjang, intensifikasi krisis di bangunan bawah akan tercermin pada perubahan-perubahan di bangunan atas. Walaupun bangunan atas bukan cerminan sederhana dari bangunan bawah.⁷

Terkait dengan pola relasi di atas, negara adalah institusi yang memiliki karakteristik subjektif dan objektif sekaligus. Karena karakteristik inilah, sebuah negara harus didasarkan pada dua dimensi dasar, yaitu pengetahuan yang bersifat objektif dan legislasi yang bersifat subjektif.⁸ Dalam hal ini, Syahruur menjelaskan bahwa nilai etika (moralitas) menggambarkan dimensi subjektif (*al-janib al-zatiyya*) dan legislasi-legislasi (hukum-hukum). Tanpa adanya nilai etis (yang esensial) ini, setiap masyarakat akan mengalami kehancuran, terlepas masyarakat itu sudah maju dalam bidang teknologi dan pengetahuan ilmiah-materiil atau belum. Meskipun, nilai etika ini sangat lemah dan membutuhkan support dari dimensi objektif (seperti pengetahuan masyarakat dalam bidang teknologi, ilmu pengetahuan dan humaniora).⁹ Untuk menandakan hal ini ia berkesimpulan:

هنا نصل الى أن نبين تأثير جدل الانسان، في المعرفة، ثم في التشريع، علي بنية الدولة. فالدولة عبارة عن مؤسسات ذات بنيتين مختلفتين تماما، هي مؤسسات البينات و

⁷ Lihat David E. Apter, *Pengantar Analisa Politik*, alih bahasa Setiawan Abadi, cet ke-4 (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 130.

⁸ Syahruur, *fi al-Daulah wa al-Mujtama'*..., hlm. 183.

⁹ *Ibid.*, hlm. 181-183.

مؤسسات التشريعات. أما السلطات المعروفة للدولة (القضائية، التشريعية، التنفيذية) فما هي الا مؤسسات خدمة وتنفيذ هاتين البنتين.¹⁰

“Di sini kita sampai pada penjelasan tentang pengaruh dialektika manusia pada pengetahuan dan legislasi dalam struktur negara. Negara adalah ungkapan lain dari institusi yang mempunyai dua struktur yang berbeda, yaitu: lembaga pembuktian dan lembaga legislasi. Adapun kekuatan negara (yudikatif, eksekutif, dan legislatif) tidak lebih hanya sebagai lembaga yang berfungsi untuk mengabdikan dan menerapkan struktur ini.”

Menurutnya, dialektika manusia berpengaruh pada pengetahuan dan legislasi dalam struktur negara. Pembangunan atau dasar berdirinya negara adalah lembaga pembuktian (*muassisa>t al-bayyina>t*) dan lembaga legislasi (*muassisa>t al-tasyri>'a>t*).¹¹ Adapun kekuatan negara (yudikatif, eksekutif dan legislatif), menurutnya tidak lebih hanya sebagai lembaga yang berfungsi untuk mengabdikan dan menerapkan struktur ini. Tanpa ada dialektika timbal balik antara bukti dan legislasi, negara manapun tidak akan berdiri tegak, dan tanpanya negara hanya sebatas komunitas yang terdiri dari superstruktur dengan substruktur (masyarakat) yang terbelakang.¹²

Di sinilah kelemahan konsep kenegaraan Syah}ru>r, yang membangun negara di atas prinsip lembaga pembuktian dan lembaga legislasi, karena

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 185.

¹¹ Lembaga pembuktian menurut Syah}ru>r adalah studi ilmiah, sedangkan lembaga legislasi adalah kumpulan larangan dan perintah yang mencakup ketaatan dan maksiat. Untuk lebih jelasnya ia mencontohkan mengenai larangan merokok yang dikeluarkan oleh suatu negara; larangan ini adalah bentuk lembaga legislasi, yang tidak mengandung bukti-bukti dan validitas dalam subjektivitasnya, di sini tidak mengandung benar atau salah akan tetapi ditaati atau ditolak. Maka hal ini membutuhkan justifikasi penerapan untuk ditaati, justifikasi ini misalnya dengan membuat lembaga kajian ilmiah yang mempunyai spesifikasi penyakit asma atau bahaya merokok. Caranya dengan menunjukkan bukti-bukti untuk menjustifikasi legislasi dan taat padanya tentang larangan merokok. Lihat *Ibid.*, hlm. 183-184.

¹² *Ibid.*, hlm. 187.

bagaimana mungkin sebuah negara didirikan di atas dimensi-dimensi yang lemah, sebagaimana diakui sendiri oleh Syah}ru>r bahwa legislasi-legislasi tersebut lemah dan membutuhkan kekuasaan untuk menjamin penerapannya.¹³ Hal ini yang menimbulkan pertanyaan bagi penulis karena pernyataannya terkesan kontradiksi.

Selain itu, menurut Syah}ru>r, negara juga berpijak atas kebebasan memilih dengan menegasikan atas hal-hal yang bersifat paksaan (represif).¹⁴ Penerapan kebebasan dalam komunitas manusia didasarkan pada prinsip *syu>ra>* (konsultasi, musyawarah). *Syu>ra>* merupakan jalan bagi penerapan kebebasan komunitas manusia. Hal ini berarti bahwa adanya berbagai pendapat, kekuasaan dan oposisi adalah merupakan sesuatu yang sangat dibutuhkan untuk menjaga keharmonisan masyarakat, norma-norma, kesejahteraan dan keselamatannya.¹⁵

Lebih jauh lagi, berdasarkan firman Allah:

والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلوة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقنهم ينفقون¹⁶

“Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka.”

¹³ Syah}ru>r mengungkapkan: “sebuah negara itu berpijak pada dua dimensi dasar, yakni pengetahuan dan legislasi. Karena secara subjektif legislasi-legislasi itu lemah, di mana eksistensinya berdasarkan atas pengetahuan kita atasnya, maka ia membutuhkan kekuasaan yang menjamin penerapannya”. Lihat Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 183.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 188.

¹⁵ Syah}ru>r, *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, Nah}w Us}u>l Jadi>dah li Fiqh al-Isla>mi>*, (Damaskus: al-Aha>li: 2000), hlm. 207.

¹⁶ Q.S. al-Syu>ra> (42): 38

Syah}ru>r mencatat bahwa *syu>ra>* merupakan norma kemanusiaan yang harus diyakini, sebagaimana keyakinan terhadap norma ritual yang lain, seperti shalat dan sedekah:

نالشوري قيمة انسانية يجب أن نؤمن بها، إيماننا بوجوب الصلاة من الناحية الشعائريه، وإيماننا بوجوب الانفاق كقيمة أخلاقية من الناحية المعاشيه¹⁷

“*Syu>ra>* (*musyawarah*) adalah norma kemanusiaan yang harus kita yakini, sebagaimana keyakinan kita akan wajibnya melaksanakan shalat dari segi ritual, dan sebagaimana keyakinan kita akan wajibnya sedekah sebagai norma moral dari segi kehidupan bermasyarakat.”

Syu>ra> termasuk dalam struktur akidah Islam, sebagaimana juga mencakup pemenuhan kewajiban terhadap Allah seperti shalat dan zakat secara komprehensif. Artinya, struktur negara yang didasarkan atas musyawarah merupakan bagian dari akidah Islam.¹⁸ Dalam al-Qur'an, *syu>ra>* disebutkan

¹⁷ Syah}ru>r, *Nah}w Us}u>l Jadi>dah...*, hlm. 208; lihat juga Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 188.

¹⁸ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 188. Dalam pandangan Syah}ru>r seorang Muslim-Mukmin pengikut Muhammad Saw. harus berinteraksi dengan dua tingkatan; pertama, tingkatan *Isla>m* yaitu tingkatan percaya kepada Allah, Hari Akhir, Tauhid dan *Mas'al 'Ulya>* (aturan-aturan penting). Iman kepada Allah, Hari Akhir, Tauhid merupakan hal yang sangat pribadi, tidak boleh ada paksaan di dalamnya dan setiap manusia memiliki pilihan tersendiri, maka dalam berinteraksi dengan orang lain dasarnya adalah *mas'al 'ulya>*, yang secara bahasa berarti teladan luhur. Ini adalah cara berinteraksi dengan manusia secara universal. Tingkat pergaulan ini merupakan tingkat pergaulan sosial kemasyarakatan, yakni ruang beribadah kepada Allah baik dalam ketaatan atau kedurhakaan.

Kedua, tingkatan *I<ma>n* atau *Rukun Iman* yaitu tingkatan kesaksian bahwa Muhammad adalah utusan Allah, melaksanakan shalat, mengeluarkan zakat, berpuasa Ramadhan dan menunaikan haji bagi yang mampu, kemudian dalam pandangan Syah}ru>r, kelima rukun iman ini ditambah dengan *syu>ra>* dan jihad. Tingkatan ini merupakan tingkat taklif yang dibebankan pada orang-orang Mukmin pengikut Muhammad. Ini merupakan asas pergaulan antar-Mukmin sebagai tambahan dari tingkatan *Isla>m*. Pelaksanaan ritual merupakan tingkatan individu, sedang *syu>ra>* dan perang merupakan tingkatan sosial. Lihat Syah}ru>r, *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, al-Isla>m wa al-I<ma>n Manz}u>mah al-Qiya>m*, (Damaskus: al-Aha>li: 1996), hlm. 377-378. Syah}ru>r menjelaskan kedua tingkatan ini lebih luas dalam *bab Rukun Islam dan Rukun Iman* dalam buku yang sama.

dua kali, sebagai keyakinan yang fundamental, sama seperti shalat, dan sebagai praktik, sesuai dengan zaman seseorang hidup.¹⁹

Pandangan Syah}ru>r seperti di atas menimbulkan sejumlah pertanyaan besar. Pendapat ini sangat lemah karena bagaimana mungkin istilah yang hanya disebutkan dua kali disejajarkan dengan keyakinan seperti shalat dan zakat yang disebutkan berpuluh kali dalam al-Qur'an.

Syu>ra> sebagai bagian dari akidah Islam, menurut Syah}ru>r, dalam sisi praktisnya menempuh berbagai macam model sesuai dengan perkembangan zaman. Konsultasi Nabi dengan para sahabat dalam kasus, misalnya, tawanan perang, perang Khandak dan perkawinan silang buah kurma merupakan contoh pertama tentang *syu>ra>* yang sangat diwarnai oleh berbagai situasi yang berkembang saat itu. Sementara dalam model kontemporeranya, *syu>ra>* mengambil bentuk demokrasi sebagai model ideal konsultasi. Karena kebebasan dan demokrasi adalah posisi alamiah bagi kehidupan manusia, bukan sebagai media atau tujuan.²⁰ Oleh karena itu, Syah}ru>r sangat mengutamakan negara demokrasi, ia berkesimpulan bahwa:.

الحرية و الديمقراطية هما المنهج العلمي الحضاري في العلاقات الانسانية²¹

“kebebasan dan demokrasi merupakan metode ilmiah modern dalam hubungan antar manusia.”

¹⁹ Syah}ru>r, "Teks Ketuhanan dan Pluralisme dalam Masyarakat Muslim" alih bahasa Mohammad Zaki Husein dalam Sahiron Syaamsuddin dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogy* (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 264-265.

²⁰ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 188.

²¹ *Ibid.*, hlm. 189.

Demokrasi bagi Syah}ru>r bukanlah capaian yang paling akhir dan paling baik secara mutlak, akan tetapi demokrasi hanyalah yang terbaik di antara berbagai teknik yang telah dicapai oleh manusia untuk melaksanakan prinsip musyawarah.²²

Syah}ru>r menghindari penilaian dikotomik yang membuat Islam berada pada posisi saling berhadapan dengan negara. Ia berpandangan bahwa Islam merupakan *mis\>q* (perjanjian) bagi semua manusia. *Mis\>q* Islam adalah *mis\>q* kemanusiaan yang tidak akan berubah dari satu tempat ke tempat lain, artinya tidak terbatas pada satu wilayah geografis, dan tidak dikhususkan pada satu golongan saja. Sementara negara (*daulah*) adalah kontrak sosial suatu masyarakat tertentu dalam suatu wilayah geografis tertentu.²³

Mis\>q Islam adalah *mas\>al 'ulya> insa>niyyah* yang berlaku umum, lebih luas, lebih besar dan lebih komprehensif dari semua pasal-pasal *dustu>r* atau materi *qa>nu>n*. Bahkan *dustu>r* atau *qa>nu>n* tercakup dalam wilayahnya dan tidak bertentangan dengannya.²⁴

Pandangan Syah}ru>r ini menandakan bahwa Islam dan negara memiliki karakteristik yang berbeda, sehingga bukan sesuatu yang tepat untuk

²² Syah}ru>r, *Nah}w Us}u>l...*, hlm. 208.

²³ Lihat Syah}ru>r, *al-Isla>m wa al-I<ma>n...*, hlm. 381.

²⁴ Dalam hal ini Syah}ru>r memberikan contoh pertanyaan sekaligus pernyataan: "Dapatkah penguasa dalam pemerintahan apa pun, yang beragama maupun yang tidak beragama, meminta dewan legislatif untuk mengeluarkan undang-undang yang melegalkan menipu dalam timbangan dan takaran, atau berbohong dan bersumpah palsu, atau memperbolehkan memukul orang tua? Menurutny: Pasti tidak bisa. Kalau bisa mereka pasti dianggap gila, sekalipun tidak ada *dustu>r* atau *qa>nu>n* di dunia yang melarang hal tersebut secara terang-terangan." Kenapa? Karena masalah ini merupakan bagian dari *mas\>al 'ulya>* manusia yang didukung oleh masyarakat, bukan bagian dari *dustu>r* atau *qa>nu>n*. Lihat Syah}ru>r, *al-Isla>m wa al-I<ma>n...*, hlm. 381-382.

diperbandingkan. Oleh karena itu, Syah}ru>r tidak setuju penggunaan Islam dan *mas\al 'ulya>* sebagai ideologi dan kendaraan politik atau politisasi Islam. Merupakan kesalahan besar menundukkan Islam dan *mas\al 'ulya>* ke dalam politik.

Syah}ru>r tidak mengaitkan Islam dengan politik praktis, yang dimaknai sebagai *the art of managing conflict of interest* (seni mengelola konflik kepentingan), sebaliknya ia setuju akan keterkaitan keduanya, sejauh Islam ditempatkan sebagai *mas\al 'ulya> insa>niyyah* yang berdimensi universal.²⁵ Di titik ini, penulis memahami bahwa dalam kaitannya dengan politik kenegaraan, Syah}ru>r memberlakukan Islam dalam pengertian *religiosity* yang menyediakan seperangkat kode etik dan nilai-nilai moral yang harus dipedomani oleh suatu komunitas dan negara.

Islam sebagai agama tidak mungkin dipisahkan dari peran negara, karena Islam itu mengandung sejumlah hak, legislasi, etika, estetika dan dialektika yang terus-menerus (kontinu) dan elastis. Karenanya, Islamisasi negara akan dapat teralisasi bila legislasi yang dibuat itu tidak melampaui batasan/ketetapan Allah dalam membangun kebenaran.²⁶

²⁵ Syah}ru>r memandang politik mempunyai dua makna; *pertama*, dari kata *politics* yang berarti seni mengelola konflik kepentingan, *art of managing conflict of interest*. Politisasi terhadap Islam (dalam pandangan Syah}ru>r tingkatan *Isla>m*), dengan arti ini sama artinya dengan penyia-yiaan terhadap Islam dan politik secara bersamaan. *Kedua*, dari kata *policy* yang berarti *al-nahj* (*way of live*) yang lebih umum dari yang pertama. Dalam arti ini, berpolitik dengan keimanan terhadap *mas\al 'ulya>*, artinya orang-orang yang mempunyai *conflict of interest* melaksanakan politik dengan pengertian pertama namun tetap dalam batas politik dalam arti umum (*policy*), yaitu *mas\al 'ulya> Isla>miyyah* atau *mi>s\>a>q Isla>m*, yang menjelaskan hak-hak manusia sebagai bagian darinya. Lihat Syah}ru>r, *al-Isla>m wa al-I<ma>n...*, hlm. 382.

²⁶ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 196-197.

Adapun ritual keagamaan (ibadah) tergantung pada individu, yang secara otomatis terpisah sama sekali dari otoritas negara dan tidak ditemukan padanya aspek elastisitas-*al-h}ani>fiyyah* (perkembangan). Karena negara itu selalu tunduk pada hukum perkembangan, secara alamiah negara akan terpisah dari ritual keagamaan. Dengan ini Syah}ru>r sampai pada kesimpulan bahwa negara Islam adalah negara sekular (*daulah 'ilma>niyyah*), yang didirikan atas dasar sebagai berikut: (1) tidak ada paksaan dalam memeluk agama, (2) melawan kelaliman, (3) menyelesaikan masalah dengan jalan musyawarah, (4) memisahkan ritual keagamaan (ibadah) dari negara, (5) aturan hukum etika umum yang menyerupai *was}a>ya>* (teladan-teladan), (6) menetapkan batas-batas Allah yang sesuai dengan fitrah kemanusiaan, dan (7) adanya metode pembahasan ilmiah dan menghadirkan bukti-bukti nyata bagi legislasi dan perselisihan.²⁷

B. Bentuk-Bentuk Tirani dalam Pandangan Syah}ru>r

Syah}ru>r tidak membahas kata tirani (*al-istibda>d*) dalam terminologinya, dia hanya menerangkan penggunaan kata tirani (*al-istibda>d*) karena terma kata ini telah sering digunakan secara merata.²⁸ Timbulnya tirani dalam praktik politik Islam historis (Islam realis), dalam penilaian Syah}ru>r, dikarenakan oleh: *pertama*, tidak adanya lembaga politik yang menjamin

²⁷ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 197.

²⁸ Lihat Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 209; Untuk penyebutan kata tirani atau kata yang hampir semakna, biasanya menggunakan terma *al-tugya>n*, *al-dikta>tu>riyyah*, *al-syumu>liyyah*, dan *al-mustabad*. Lihat juga keterangan dari Ima>m 'Abd al-Fatta>h} Ima>m, *al-T{a>giyah*, *Dira>sah Falsafiyyah li-S{awwur min al-Istibda>d al-Siya>siy*, dalam Jurnal 'A<lim al-Ma'rifah, vol. 183, (Kuwait: Maret 1994), bab III.

kebebasan berpendapat berhadapan dengan pendapat orang lain, akibatnya adalah hilangnya *fiqh al-dustu'ri* yang mengatur struktur negara dan syari'atnya; *kedua*, tidak adanya lembaga legislatif, pengikatan fiqh hanya terhenti pada pribadi-pribadi, bukan lembaga perundangan; dan *ketiga*, tidak ada lembaga yudikatif yang independen dari pelaksanaan eksekutif.²⁹

Dalam pandangan Syah}ru>r tirani politik pertama kali terjadi di bidang akidah, sebagaimana ditunjukkan oleh Muawwiyah dengan konsep *qad}a>* dan *qadar* yang dijadikan sebagai legitimasi kekuasaan.³⁰ Pengaruh tirani dalam aspek pemahaman teologis ini kemudian diikuti oleh pengaruh-pengaruh lain yang menjadi penyempurna aspek-aspek lainnya. Akibat dari terikatnya eksistensi *qad}a>* dan *qadar* Allah, manusia tidak memerlukan argumen, hingga manusia menyatakan bahwa seorang hakim atau penguasa tidak dikucilkan sekalipun berbuat kriminal, zalim, bersodomi, dan berzina. Konsekuensi bagi yang menentang akan mengakibatkan dilakukannya pembunuhan, baik secara individu maupun masyarakat.³¹ Sementara manusia tidak dihalangi untuk beribadah seperti shalat, zakat dan haji, untuk menjaga ketaatan dan ketundukan mereka. Dari titik ini, kiranya dapat dipahami jika Syah}ru>r tidak mendukung legitimasi religius (*rija>l al-di>n*) dalam hubungan (formal) antara Islam dan negara.

²⁹ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 17-18.

³⁰ Menurut Syah}ru>r, mereka (Bani Umayyah) mengemukakan hal-hal berikut: “*Dinasti Umayyah sejak zaman azali telah termaktub dalam ilmu Allah dan diputuskan sebagai negara Arab-Islam. Karenanya, ilmu Allah ini harus direalisasikan*”. Hal ini yang mereka sebut dengan *qadar*. Lihat *Ibid.*, hlm. 19.

³¹ Biasanya hal ini dilakukan dengan cara dihukum seumur hidup ataupun dipaksa minum racun, bahkan penyitaan harta mereka, lalu membelanjakannya sesuka hati para penguasa tanpa khawatir diperiksa dan dipermasalahkan. Lihat *Ibid.*, hlm. 22.

Di sini terlihat Syah}ru>r hanya memandang sistem pemerintahan yang dijalankan umat Islam pada waktu itu (Dinasti Umayyah atau Abbasiyah) dari satu sudut pandang saja, lebih parahnya hanya memandang dari sisi negatifnya saja. Dia seolah tidak pernah melihat bagaimana situasi dan kondisi pemerintahan dunia pada waktu itu, dan dia juga hanya mengkritik tidak menjelaskan bagaimana sikap yang seharusnya dijalankan pemerintahan Islam. Padahal jika ditelusuri lebih lanjut, sistem pemerintahan yang pernah dipraktekkan oleh Dinasti Umayyah atau pun Abbasiyah banyak memberi pengaruh pada sistem pemerintahan kontemporer yang dijalankan saat ini, seperti penempatan wazir atau gubernur di bagian wilayah Islam sebagai perwakilan dari pemerintahan pusat. Selain itu, keberhasilannya dalam menaklukkan penguasa-penguasa besar dunia telah memungkinkan Islam berkembang dan tersebar di seluruh dunia, hingga bisa kita rasakan sampai saat ini. Tanpa sistem pemerintahan yang bagus, hal ini mustahil akan tercapai.

Adanya tirani, menurut Syah}ru>r, juga karena kesepakatan ulama terhadap fiqh Islam. Sehingga fiqh Islam kosong dari fiqh perundangan yang berfungsi membatasi undang-undang negara, batas-batas fungsi kekuasaan, dan kosong dari pondasi memilih dan berekspresi dengan nalar. Sebagai ganti dari fiqh tersebut adalah pemahaman mengenai ketaatan, yakni ketaatan kepada *ulil amri* yang ‘disejajarkan’ dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Bentuk

tirani adalah taat kepada *ulil amri* sama halnya dengan taat kepada Allah, ketiganya dianggap sebagai keutamaan-keutamaan dunia dan akhirat.³²

Hal ini berakibat hingga pada buku-buku mengenai fiqh (terlebih pada pembahasan ibadah) tertulis dan tercakup dalam berjilid-jilid buku. Sehingga, dengan nada sentimen, Syahrudin menyatakan:

"علما ان العبادات جاءت للعالم و الجاهل واضحة وللعامه والخاصة مفصلة
لا تحتاج إلى كل ذلك³³.... إن الاسلام، منذ ان بعث محمد (ص) رسولا
إلى يومنا هذا، لم يعان أزمة في العبادات"³⁴

"Sebagaimana diketahui bahwa yang namanya ibadah, jelas-jelas diperuntukkan bagi orang alim dan juga bagi orang bodoh, bagi orang umum dan khusus tanpa terkecuali.... Islam semenjak diutusnya Nabi Muhammad Saw. sampai saat ini, umat Islam tidak pernah mengalami krisis peribadatan."

Ia juga menandakan bahwa di sinilah 'mati'nya pemikiran kaum muslim yang tidak bisa bersentuhan sama sekali dengan perubahan dan jauh dari penelitian ilmiah yang lebih banyak melibatkan akal. Fiqh Islam bercampur antara muamalah, *al-ahwal al-syakhsiyah*, ibadah dan akhlak, lalu dijadikan satu membentuk cabang yang bertele-tele dalam pembahasannya. Ini berkembang luas karena tidak bertentangan dengan penguasa tiranis. Oleh karenanya, derajat

³² Penguasa tiran membuat rekayasa supaya manusia tatap taat kepadanya, dengan mengambil bentuk pada ketaatan akidah, yang memudahkan bagi mereka untuk mengklaim keluar dari agama (murtad) dan membunuh bagi mereka yang tidak sejalan dengan penguasa. Lihat Syahrudin, *fi al-Daulah wa al-Mujtama'*..., hlm. 26. Kelamahan Syahrudin di sini, ia tidak menjelaskan mengenai 'ketaatan' yang dimaksud dan bagaimana interpolasi dari ayat-ayat yang menerangkan tentang ketaatan kepada Allah, Rasul, dan *ulil amri* tersebut.

³³ *Ibid.*, hlm. 23.

³⁴ Syahrudin menyoroti bahwa orang yang mendirikan shalat sampai saat ini berjumlah jutaan, dan jumlah masjid selalu bertambah banyak di seluruh penjuru dunia Islam. Begitu juga orang yang mengerjakan puasa jumlahnya jutaan, dan tempat suci (Mekah) yang luas tidak mencukupi bagi jamaah haji yang datang dari seluruh penjuru dunia. Lihat *Ibid.*, hlm. 210.

tertinggi fiqh dalam hal ini hanya sampai pada kuantitas (*istifa'd*) dan penjelasannya (*syarh*). Secara bersamaan *fiqh al-dusturi* yang mengatur (membatasi) perilaku penguasa tiran itu terkikis dan ditiadakan.³⁵

Dalam rentang yang sangat panjang, tirani ini telah menjadi paham filosofis yang merasuk pada kepribadian manusia Arab, perasaan puas, dan tindakan praksis mereka. Fiqh dan tasawuf mengokohkan pemahaman seperti ini dengan jalan memberikan legitimasi atas tirani politik. Selanjutnya, hal ini menjadikan kerangka dasar “nalar politik Arab” sangat bercorak fiqh-sentris dan filosofis-sentris.³⁶

Berdasarkan firman Allah Surat al-Ra'd:

له معقب من بين يديه و من خلفه يحفظونه من امر الله، ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم، وإذا أراد الله بقوم سوءا فلا مرد له وما لهم من دونه من وال³⁷

“Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergiliran, di muka dan di belakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah.

³⁵ Syahru, *fi al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 24. Terlepas dari karya-karya keislaman yang banyak berpengaruh hingga saat ini, seperti Syahru tidak menyeluruh dalam melihat karya-karya yang dihasilkan para pemikir muslim klasik, lebih khusus pada masa Abbasiyah, yang telah mengalami banyak kemajuan dalam bidang ilmu-ilmu alam dan sosial. Untuk hal ini Syahru seolah menutup mata dan tidak “menyentuhnya” sama sekali dalam karya-karyanya, padahal jelas-jelas mereka banyak melandaskan penelitian mereka berdasarkan apa yang ada dalam al-Qur'an dan banyak memberi pengaruh kepada dunia, khususnya dunia Barat sekarang. Muncul dan berkembangnya ilmu usul fiqh juga merupakan indikasi kuat bahwa umat Islam tidak pernah meninggalkan akal mereka.

³⁶ Bercorak fiqh seperti terlihat pada keharusan taat pada pemerintah, terlepas dari cara mereka menjadi penguasa. Bercorak filosofis dapat dilihat dari konsep teologi Jabariyah yang dianut mayoritas muslimin yang menyatakan bahwa rezeki itu telah dibagi dan umur telah dibatasi. Lihat Syahru, *fi al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 199. Dalam kajian terhadap pemikiran teologi klasik, seperti Syahru hanya terpola pada pemahamannya mengenai aliran Jabariyah saja. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya kritik beliau terhadap paham ini, dan seolah mengeneralisasi bahwa Islam adalah Jabariyah, padahal masih banyak kaum muslim yang tidak mengikuti paham ini, bahkan banyak juga yang menolak dan menentang. Syahru seolah melupakan paham teologi lain.

³⁷ Q.S. al-Ra'd (13): 11.

Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan suatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia.”

Syah}ru>r mengajak umat Islam memulai perubahan dari diri sendiri dengan berpikir dan berusaha bersih dari segala bentuk tirani,³⁸ yang telah merasuk hampir dalam seluruh dimensi kehidupan kaum muslim, diantaranya adalah pembebasan terhadap tirani teologi, tirani pemikiran, tirani pengetahuan, tirani sosial, tirani ekonomi-politik, dan tirani ekonomi.

1. Tirani Teologi (*al-istibda>d al-‘aqa>’idi>*)

Tirani teologi adalah sikap pasrah bahwa pekerjaan, rezeki, dan umur itu telah ditetapkan sejak zaman azali.³⁹ Menurut Syah}ru>r, inilah yang harus ditolak secara tegas, karena Allah tidak menetapkan Zaid menjadi orang kaya dan Malik menjadi orang miskin. Yang ditetapkan Allah sejak zaman azali adalah bahwa kaya dan miskin itu merupakan dua hal yang berlawanan. Di sinilah letak “keadilan mutlak Tuhan” kepada makhluk. Seluruh usaha yang eksis dalam alam dan struktur manusia itu selaras pada diri manusia, baik dalam kebaikan atau keburukan dalam porsi yang sama. Sesungguhnya diri manusialah yang dapat menundukannya sesuai dengan tujuannya.

³⁸ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama’...*, hlm. 210.

³⁹ *Ibid.*

Dalam memandang hal ini, Syah}ru>r mendasarkan pada perbedaan terhadap *Umm al-Kita>b* dan *al-Qur'a>n*.⁴⁰ *Al-Qur'a>n* memberi informasi kepada manusia tentang hukum-hukum eksistensi objektif, sedangkan *Umm al-*

⁴⁰ *Umm al-Kita>b* dan *al-Qur'a>n* merupakan bagian dari *al-Kita>b*, terma yang pertama merupakan kumpulan hukum-hukum yang disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw., yang memuat prinsip-prinsip perilaku manusia tentang persoalan ibadah, muamalah moral, dan hukum. Syah}ru>r menyebutnya sebagai ayat *muh}kama>t*. Sementara terma kedua merupakan ayat *mutasya>biha>t* yang berisi petunjuk bagi seluruh manusia, baik yang bertakwa maupun yang tidak. Hal ini didasarkan ketika menyebut *al-Qur'a>n*, Allah berfirman: *hudan li al-na>s* (kata *al-na>s* mencakup seluruh kategori manusia). Menurut Syah}ru>r, *al-Qur'a>n* merupakan kumpulan seluruh hakikat yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad yang sebagian besar darinya bersifat *ga>ibah*, yaitu hal-hal yang belum diketahui oleh kesadaran manusia ketika diturunkan. Kitab ini mempresentasikan kenabian Muhammad dan sekaligus membedakan antara yang nyata dan yang absurd.

Syah}ru>r berbeda dengan mayoritas pemikiran muslim lainnya, yang biasanya membagi ayat menjadi *muh}kama>t* dan *mutasya>biha>t*. Ia menambahkan ayat yang bukan termasuk jenis *muh}kama>t* dan juga bukan *mutasya>biha>t*. Jenis ketiga ini telah diberi istilah khusus, yaitu *tafs}i>l al-kita>b* yang didasarkan pada firman Allah:

وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين. (يونس: 37)

“Tidaklah mungkin *al-Qur'an* ini dibuat oleh selain Allah; akan tetapi membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya (menurut Syah}ru>r disebut *baina yadaihi*) dan menjelaskan hukum-hukum yang telah ditetapkan (menurut Syah}ru>r disebut *tafs}i>l al-kita>b*), tidak ada keraguan di dalamnya, (diturunkan) dari Tuhan semesta alam.”

Dari ayat ini didapati tiga jenis ayat yang berbeda, yaitu: 1) *al-Qur'a>n*, 2) *baina yadaihi*, dan 3) *tafs}i>l al-kita>b*. Keberadaan jenis ketiga ini dapat dipahami berdasarkan penggalan ayat yang berbunyi *متشابهات* (menunjukkan jamak) bukan berbunyi *الأخر متشابهات* (tunggal), Q.S.

A<li 'Imra>n (3): 7.

Jika diperhatikan lagi ayat *mutasya>bih*, akan didapati bahwa ia terdiri dari dua kitab utama: *sab'an min al-mas'a>ni>* dan *al-Qur'a>n al-'az}ji>m*, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah:

ولقد آتيناك سبعا من المثاني و القرآن العظيم (الحجر: 87)

“Dan sesungguhnya Kami telah berikan kepadamu tujuh Ayat yang dibaca berulang-ulang dan *al-Qur'an* yang agung”

Lihat Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n*..., hlm. 54-56.

Dari kategorisasi ayat-ayat *al-Kita>b* di atas, hal yang belum dilakukan oleh Syah}ru>r adalah membuat data konkret seberapa banyak jumlah masing-masing kategori tersebut dalam *al-Kita>b* dan sejauh mana ayat-ayat tersebut benar-benar terpisah. Misalnya saja identifikasi terhadap ayat-ayat hukum (*al-ah}ka>m*) yang biasanya menjadi salah satu perhatian utama dalam keserjanaan fiqh. Lihat Andreas Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) berubah": Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kita>b wa al-Qur'a>n* karya Muhammad Syah}ru>r" dalam pengantar tarjamah Syah}ru>r, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, cet ke-5 (Yogyakarta: eLSAQ, 2008), hlm. 45. Lihat juga Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: Lkis, 2010), hlm. 143-144; Muhammad Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge:1991), hlm. 19.

Kita>b memberi petunjuk kepada manusia mengenai apa yang harus dilakukan, mengarahkan usaha-usaha ini pada hal-hal yang baik dan menjauhi hal-hal yang buruk dengan karakteristik masing-masing, yang merupakan usaha sadar manusia.⁴¹

Dalam *al-Qur'a>n* sendiri ada ayat-ayat yang hanya bisa diketahui saja (*taken for granted*) dan tidak mungkin dikaji atau diakses manusia, hanya sebagai objek iman dan petunjuk, Syah}ru>r menyebutnya sebagai *Lauh} al-Mah}fu>z}*. Juga ada ayat-ayat yang terbuka dan menjadi objek kajian manusia, artinya manusia mampu mengakses atasnya secara positif dan negatif, Syah}ru>r menyebut ayat ini sebagai kategori *Ima>m Mubi>n*.⁴²

Syah}ru>r mencontohkan ayat yang hanya untuk dibaca dan diketahui saja, sebagaimana firman Allah:

⁴¹ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 211.

⁴² Dalam menjelaskan hal ini (*Lauh} al-Mah}fu>z}* dan *Ima>m Mubi>n*), Syah}ru>r mengibaratkannya dengan istilah dalam dunia komputer. *Lauh} al-Mah}fu>z}* dapat diibaratkan dengan ROM (*read only memory*) yang merupakan struktur inti komputer atau bagian sirkuit tertutup yang mungkin diketahui, tetapi tidak mungkin untuk masuk dan mempelajari bagian ini, karena bagian inti tetap dari komputer. Dari namanya, memori ini hanya dapat dibaca saja, *programmer* (pengguna komputer, atau bisa juga disebut sebagai “*mufassir*”) tidak bisa mengisi sesuatu ke dalam ROM. Isi ROM sudah diisi oleh pabrik pembuatnya berupa sistem operasi yang terdiri dari program-program pokok yang diperlukan oleh sistem komputer, misalnya seperti program untuk mengatur penampilan karakter di layar, pengisian tombol kunci di *keyboard* untuk keperluan kontrol tertentu. Isi dari ROM tidak boleh hilang atau rusak, bila terjadi demikian, maka sistem komputer tidak akan bisa berfungsi.

Sedangkan *Ima>m Mubi>n* ibarat bagian RAM (*random access memory*), yaitu memori yang mungkin dijangkau, dan dimungkinkan bagi pengguna komputer untuk mengakses sesuai program yang tersedia. RAM adalah bagian komputer yang dapat berubah dan objek aplikasi manusia, akan tetapi tidak bertentangan dengan komponen inti tetap (ROM). RAM mempunyai kemampuan untuk melakukan pengecekan dari data yang disimpannya, yang disebut dengan istilah *parity check*. Bila data hilang atau rusak dapat diketahui dari sebuah bit tambahan yang disebut dengan *parity bit* atau *check bit*. *Ima>m Mubi>n* akan selalu berubah dan tidak pernah keluar dari cakupan “ROM”. Lihat *Ibid.*, hlm. 211-212. Untuk keterangan dari istilah-istilah komputer, lihat Jogiyanto Hartono, *Pengenalan Komputer*, (Yogyakarta: Penerbit ANDI, 2005), cet. ke-10, hlm. 161-163.

أولم ير الذين كفروا أن السموت و الأرض كانتا رتقا ففتقنهما، وجعلنا من الماء كل شيء حي، أفلا يؤمنون (30) وجعلنا في الأرض روسى أن تميد بهم وجعلنا فيها فجاجا سبلا لعلهم يهتدون (31) وجعلنا السماء سقفا محفوظا، وهم عن آياتها معرضون (32) وهو الذي خلق الليل و النهار و الشمس و القمر ، كل في فلك يسبحون (33) وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد، أفإن مت فهم الخلدون (34) كل نفس ذائقة الموت، ونبلوكم بالشر و الخير فتنة، وإلينا ترجعون (35)⁴³

- (30) *Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?*
- (31) *Dan telah Kami jadikan di bumi ini gunung-gunung yang kokoh supaya bumi itu (tidak) goncang bersama mereka dan telah Kami jadikan (pula) di bumi itu jalan-jalan yang luas, agar mereka mendapat petunjuk.*
- (32) *Dan Kami menjadikan langit itu sebagai atap yang terpelihara, sedang mereka berpaling dari segala tanda-tanda (kekuasaan Allah) yang terdapat padanya.*
- (33) *Dan Dialah yang telah menciptakan malam dan siang, matahari dan bulan. Masing-masing dari keduanya itu beredar di dalam garis edarnya.*
- (34) *Kami tidak menjadikan hidup abadi bagi seorang manusiaupun sebelum kamu (Muhammad); Maka Jikalau kamu mati, apakah mereka akan kekal?*
- (35) *Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. Kami akan menguji kamu dengan keburukan dan kebaikan sebagai cobaan (yang sebenar-benarnya), dan hanya kepada Kamilah kamu dikembalikan.*

Menurut Syah}ru>r ayat-ayat di atas adalah ayat yang tertutup (*taken for granted*) dan tidak mungkin untuk diakses atau dikaji, yang menjelaskan hukum-hukum universal yang mengatur eksistensi sebagai objek iman dan petunjuk.⁴⁴

Kekurangan Syah}ru>r di sini adalah ia tidak menjelaskan bagian ayat mana yang dianggapnya sebagai ayat yang tertutup (*Lauh} al-Mah}fu>z*). Jika semua ayat di atas dianggap sebagai bagian ayat yang tertutup, maka pendapat

⁴³ Q.S. al-Anbiya' (21): 30-35.

⁴⁴ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'*..., hlm. 213.

Syah}ru>r ini sangat lemah. Sebagaimana telah umum diketahui bahwa kajian mengenai pergantian (peredaran) siang dan malam, garis edar matahari dan bulan, air sebagai sumber kehidupan telah menjadi objek kajian manusia.

Sementara contoh dari ayat terbuka dalam *al-Qur'a>n* sebagai kategori *Ima>m Mubi>n* atau setara dengan RAM, sebagaimana firman Allah:

والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقنه إلى بلد ميت فأحييناه الأرض بعد موتها،
كذلك النشور⁴⁵

“Dan Allah, Dialah yang mengirimkan angin; lalu angin itu menggerakkan awan, maka Kami halau awan itu ke suatu negeri yang mati lalu Kami hidupkan bumi setelah matinya dengan hujan itu. Demikianlah kebangkitan itu.”

Adapun lafaz *al-nusyu>r* (kebangkitan) pada ayat di atas adalah “hukum tertutup” yang ada dalam *Lauh} al-Mah}fu>z}*. Hari kebangkitan adalah perkara hak yang tidak mungkin untuk mengintervensinya. Allah mendekatkannya pada pemahaman manusia melalui gambaran-gambaran ini sebagai hukum yang diibaratkan awan, hujan, gumpalan, pancarannya dan turunnya dalam beberapa firman-Nya. Kematian itu ibarat hari pengembalian, dan kebangkitan adalah hal yang benar dan *taken for granted* yang tidak mungkin diakses atau dikajinya.⁴⁶

Pernyataan Syah}ru>r di atas terkesan janggal karena dalam ayat yang dicontohkan sebagai ayat *Ima>m Mubi>n*, ternyata terkandung pula ayat *Lauh}*

⁴⁵ Q.S. al-Fa>t}ir (35): 9.

⁴⁶ Syah}ru>r juga memberikan contoh ayat-ayat *Lauh} al-Mah}fu>z}* lain yang tidak mungkin dikaji, seperti firman Allah: Q.S. al-Isra' (17): 58, Q.S. al-H{ajj (22): 48; sementara beberapa contoh ayat *Ima>m Mubi>n* yang lain seperti: Q.S. al-Fa>t}ir (35): 11, Q.S. T{a>ha> (20): 44, Q.S. Yu>suf (12): 111. Untuk mengetahui keterangan yang lebih lengkap, lihat Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 212-215. Di sini ia juga menjelaskan bagaimana memahami surat al-Lahab (kenapa Allah sampai memasukkan Abu Lahab dalam al-Qur'an dan termasuk orang yang akan binasa dan masuk ke neraka) sesuai dengan uraian di atas.

al-Mah}fu>z}. Jika demikian, maka pernyataan Syah}ru>r ini sudah bukan sesuatu yang baru lagi karena sudah banyak diketahui serta menjadi bahan kajian oleh pemikir muslim sebelum dia.

Melalui kajiannya atas *Ima>m Mubi>n* dan *Lauh} al-Mah}fu>z}*, Syah}ru>r mengajak umat Islam sekarang untuk bisa memisahkan antara “ilmu Allah” dengan “kehendak Allah”, yang selama ini, menurutnya, telah tercampuraduk. Faktor ini mempunyai peran dalam tirani akidah yang dimulai penetapannya pada masa Bani Umayyah sebagai sebab utama marjinalisasi peran manusia dalam soal politik, birokrasi, kekuasaan dan negara. Mereka mengaitkan segala peristiwa yang terjadi sebagai “kehendak Allah”.⁴⁷ Umat Islam melupakan hal-hal yang bernaung di bawah kehendak-Nya dengan memposisikan-Nya di bawah dimensi “ilmu Allah”. Karenanya, terjerumuslah umat Islam pada paham Jabariyah sampai titik kulminatif dalam setiap variannya, dan menumbuhkan pemahaman akidah Islam dengan meletakkan segala sesuatu atas “kehendak Allah”.⁴⁸

Hal yang harus diubah adalah sikap pasrah umat Islam dewasa ini, karena Allah tidak pernah menetapkan kecelakaan dan kebahagiaan, kaya dan miskin, umur panjang dan pendek atas seseorang sejak zaman azali. Akan tetapi Allah meletakkan prinsip-prinsip universal (umum), yang dengannya manusia melakukan aktivitas sesuai dengan kehendak dan kebebasannya. Hal inilah yang menjadi ukuran pahala, siksa dan pertanggungjawaban.

⁴⁷ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 217.

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 216.

2. Tirani Pemikiran (*al-istibda>d al-fikri>*)

Menurut Syah}ru>r, tirani pemikiran berawal dari masa kodifikasi yang diteguhkan “nalar Arab-Islam” di tangan al-Gaza>li> dan Ibn ‘Arabi>. Mereka tidak hanya meletakkan kerangka dan memberi batasan-batasan, tetapi juga menutup kerangka ini secara total, dengan terus-menerus menolak adanya pembacaan ulang.⁴⁹

Masa kodifikasi pada abad ke-2 H. dan ke-3 H. dianggap merupakan rujukan Islam yang telah sempurna dan terus berlaku (bisa diterapkan) hingga sekarang. Hal inilah yang ditentang oleh Syah}ru>r, dan mungkin oleh pemikir lain, karena segala sesuatu yang telah ditetapkan oleh wilayah interaksi manusia itu adalah relatif, Dzat yang absolut hanya Allah Swt.⁵⁰ Ia juga sangat menentang statement tertutupnya pintu ijtihad, baginya pintu ijtihad tidak pernah tertutup sama sekali, hingga ia sampai pada kesimpulan:

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 218. Di sini terlihat seolah Syah}ru>r hanya ingin melemahkan dan menjelek-jelekkan pemikir muslim klasik, karena ia sama sekali tidak memiliki pandangan yang komprehensif mengenai sebuah peristiwa (sejarah). Batasan-batasan ijtihad yang ditetapkan al-Gaza>li> sebenarnya dimaksudkan sebagai tindakan kehati-hatian terhadap bangunan fiqh yang telah ditetapkan oleh pakar terdahulu, sehingga tidak sembarang orang ikut berijtihad yang justru akan membahayakan Islam. Al-Gaza>li> tidak pernah melarang pemikir muslim yang memiliki kemampuan untuk melakukan ijtihad. Al-Gaza>li> hanya mengharuskan dua syarat yang harus dimiliki mujtahid; *pertama*, mujtahid harus mengetahui *mada>rik al-syar*’ (sumber-sumber yang membuahkan hukum) yang meliputi empat macam: *al-Kita>b*, *al-sunnah*, *al-ijma>*’ dan *al-‘aql*; *kedua*, mujtahid harus seorang yang adil dan menjauhi maksiat. Di samping mengetahui *mada>rik al-syar*’ seorang mujtahid harus mengetahui metode penggalian hukum, sehingga dapat mengetahui penetapan dalil-dalil dan syarat-syaratnya, juga harus mengetahui ilmu bahasa dan *nah}w*, sehingga dapat memahami pembicaraan orang Arab dan bahasa kesehariannya. Lihat Abu>H{a>mid Muh}ammad bin Muh}ammad al-Gaza>li>, *al-Mustas}fa> min ‘Ilm al-U}su>l*, juz II (Beirut: Da>r al-Fikr, t.th.), hlm. 350-354.

⁵⁰ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama’...*, hlm. 217.

إن الله سبحانه لم يفوض أهل القرون الثلاثة بالتفكير عنا، فأعطاهم العقل و الفكر،
وجردنا منهما، فأصبحنا ليس لنا إلا التقليد.⁵¹

“Sesungguhnya Allah tidak memberi tugas masyarakat abad ke-3 H. untuk memikirkan diri kita (manusia yang hidup di abad 20 M.) Allah hanya memberikan mereka kelebihan akal dan pikiran, begitu juga Allah memberikan umat Islam sekarang akal dan pikiran sama seperti mereka akan tetapi meninggalkannya, maka jadilah umat Islam sekarang manusia yang hanya bersifat taklid.”

Umat Islam sekarang memandang diri mereka lebih rendah (*inferior*) dibanding umat terdahulu (*salaf*), karenanya tidak ada harapan bagi siapapun juga untuk sampai pada level mereka. Seakan-akan puluhan ayat dalam *Tanzil H{aki>m* yang menyinggung orang-orang yang memiliki akal dan pikiran, hanya khusus ditujukan pada masyarakat abad ke-3 H., tidak ada akal bagi umat Islam sekarang kecuali taklid.⁵²

Otoritas klasik (*salaf*) telah menguasai seluruh pemikiran yang bebas, kritis dan progresif. Karenanya, terjadilah stagnasi pada nalar manusia dengan jalan intimidatif, baik dengan cara yang halus maupun dengan yang menakutkan (kasar).⁵³ Tirani pemikiran ini, menurut Syahrudin, telah membuat umat Islam sekarang selalu lebih mundur dibandingkan dengan negara-negara Eropa yang tidak terintimidasi dengan kerangka rujukan klasik, mereka bebas mengembangkan ilmu yang telah mereka dapatkan. Dengan itu, berarti umat Islam sekarang telah terperangkap dalam dua ikatan simpul: simpul lebih rendah (*inferior*) di hadapan negara Barat dan negara maju, dan simpul lebih rendah

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 219-220.

⁵² *Ibid.*, hlm. 218-219.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 221.

(*inferior*) di hadapan para ulama klasik.⁵⁴ Aspek inilah yang menuntut perubahan dari dalam diri umat Islam sekarang.

Bagi penulis, kurang tepat kirannya bila hal ini dinyatakan sebagai sebuah tirani pemikiran, karena di sini tidak ada kesewenang-wenangan atau pembatasan berpikir seseorang (jika seseorang tersebut memang mampu berpikir), meskipun menurut Syah}ru>r tirani pemikiran memiliki kecenderungan yang termanifestasi dan terbentuk dengan munculnya fenomena *tafwi>d} al-a>khar* (menyerahkan diri kepada orang lain) dan konsep *al-du>niyyah* (*inferior*).⁵⁵

3. Tirani Pengetahuan (*al-istibda>d al-ma'rif>i*)

Wahyu Allah yang diturunkan kepada Rasul-Nya mencakup ayat-ayat tematik: hukum syari'at, *al-Qur'a>n*, ketetapan, dan karakteristiknya. Jumlah ayat-ayat yang terkait dengan hukum jumlahnya lebih sedikit daripada jumlah ayat yang terkait dengan konsep nilai-nilai universal-global dalam *Tanzi>l H{aki>m*, yaitu menurut *us}u>liyyu>n* sekitar 500 ayat.⁵⁶ Akan tetapi, dalam karya-karya fiqh, linguistik, tafsir, dan hadis semuanya diorientasikan pada tema yang sedikit ini, dengan meninggalkan hal-hal yang seharusnya didasarkan pada penjelasan al-Qur'an yang membutuhkan ribuan pembahasan. Bagi Syah}ru>r,

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 222.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Mengenai jumlah ayat-ayat hukum (*aya>t ah}ka>m*) belum terdapat kesepakatan yang pasti, sebagian besar ulama menyebut berjumlah 500. Lihat misalnya Abu> H{a>mid Muh}ammad bin Muh}ammad al-Gaza>li>, *al-Mustas}fa> ...*, juz II, hlm. 350; Fakhr al-Di>n Muh}ammad bin 'Umar bin H{usain al-Ra>zi>, *al-Mah}su>l fi> 'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, jilid II, (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hlm. 497; 'Abdulla>h bin Ah}mad bin Quda>mah al-Maqdi>si>, *Raud}ah al-Na>zi>r wa Junnah al-Muna>zir*, juz II, (Riyad: Maktabah al-Ma'a>rif, t.th.), hlm. 402. Menurut keterangan dari Nasution, jumlah ayat yang berhubungan dengan aspek-aspek hukum hanya sebanyak 368 dari seluruh ayat al-Qur'an. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1984), hlm. 7-8.

ayat-ayat hukum itu datang kepada manusia dalam bentuk yang mendetail, akan tetapi ia dipahami sesuai dengan perangkat dan metode pemahaman yang digunakan (ijtihad).⁵⁷ Misalnya dia mencontohkan ayat:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا، وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ، مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ⁵⁸

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah (debu) yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.”

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ صَفْرًا ثُمَّ يُجْعَلُهُ حُطَامًا، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولَى الْأَلْبَابِ⁵⁹

“Apakah kamu tidak memperhatikan, bahwa sesungguhnya Allah menurunkan air dari langit, maka diaturnya menjadi sumber-sumber air di bumi kemudian ditumbuhkan-Nya dengan air itu tanam-tanaman yang bermacam-macam warnanya, lalu menjadi kering lalu kamu melihatnya kekuning-kuningan, kemudian dijadikan-Nya hancur berderai-derai. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal.”

⁵⁷ Syah}ru>r, fi> al-Daulah wa al-Mujtama'..., hlm. 222.

⁵⁸ Q.S. al-Ma>'idah (5): 6. Syah}ru>r mengklasifikasikan ini sebagai Umm al-Kita>b yang terkait dengan hukum.

⁵⁹ Q.S. al-Zumar (39): 21. Syah}ru>r mengklasifikasikan ini sebagai al-Qur'a>n yang terkait dengan air dan tumbuhan.

Dari hasil pengamatan Syahru, dapat ditelusuri tulisan kaum muslimin dalam beragam ayat di atas selama kurang lebih empat belas abad. Pemikir Islam telah menulis secara rinci tentang ayat-ayat wudhu (ayat pertama) dalam berbagai kitab yang memiliki pembahasan yang panjang, dengan asumsi sebagai hukum yang diwajibkan terhadap orang-orang yang telah mencapai umur 10 tahun. Sementara itu, tidak ditemukan dalam karya-karya klasik yang terkait dengan pembahasan mengenai mata air dan bercocok tanam (ayat kedua), yang mengindikasikan atas dua ilmu, yaitu ilmu tata air (hidrologi/ *ground water*) dan ilmu tentang asal usul dan perkembangan tumbuhan (botani). Di sini Syahru ingin menyampaikan, kenapa yang banyak menjadi kajian dari karya-karya keislaman terdahulu adalah hanya yang berkaitan dengan ibadah, sementara ayat-ayat yang berkaitan dengan ilmu kealaman, seperti hidrologi atau botani, tidak disinggung oleh karya-karya keislaman terdahulu, kecuali hanya beberapa tulisan saja, yang itu pun masih banyak yang keliru. Apabila dilihat kembali selama paro abad terakhir karya-karya yang berisi tentang tema ini, dapat dijumpai karya yang sangat banyak yang semua materinya itu urgen dan bermanfaat,⁶⁰ dan hal itu sudah ada dalam al-Qur'an akan tetapi belum menjadi wilayah kajian umat Islam.

Dari sini umat Islam diajak untuk sepakat dengan statement bahwa sesungguhnya peradaban Arab-Islam itu adalah peradaban fiqh, bahasa, dan oral bukan peradaban ilmu. Karenanya, julukan atau gelar ulama itu diberikan kepada orang-orang yang mempelajari tema ini atau orang yang mengerti informasi masalah shalat, wudhu, haji, atau orang yang mengetahui hukum apakah televisi

⁶⁰ Syahru, *fi al-Daulah wa al-Mujtama'*..., hlm. 223.

itu halal atau haram, bukan yang lain. Kondisi ini berlangsung hingga kini, orang yang mempunyai spesifikasi (keahlian) dalam bidang kedokteran, astronomi, dan ilmu-ilmu *Qur'a>n* lainnya tidak akan diberi gelar ini, karena sebab-sebab historis yang telah lalu.⁶¹

Menurut Syah}ru>r, dimensi inilah yang melahirkan kebodohan dan “tirani absolut” manusia yang hanya mendengarkan apa yang halal dan yang haram, apa yang boleh dan yang tidak boleh. Itu hanya akan melahirkan daya pengetahuan atas apa yang boleh dan yang tidak boleh, sebagai ganti dari pengetahuan rasional dan irrasional, materiil dan immateriil.⁶²

Ajakan Syah}ru>r ini (penggalan terhadap ayat-ayat) mungkin yang dapat diterima oleh umat Islam sekarang, karena kemajuan ilmu pengetahuan sudah sedemikian pesatnya dan penemuan-penemuan penting yang berguna bagi kehidupan manusia jauh dari “sentuhan” orang-orang Islam. Yang menjadi catatan bagi Syah}ru>r adalah seharusnya ia tidak hanya mengkritik pemikiran Islam terdahulu dan membongkar episteme keislaman yang sudah mapan di kalangan umat Islam, akan tetapi melakukan kajian mendalam atau menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan, kemudian mencari korelasi dan kebenaran dari ayat-ayat tersebut dan relevansinya dengan kondisi kontemporer. Seperti yang sudah dilakukan oleh Harun Yahya⁶³ yang banyak mengungkap

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 224-225.

⁶² *Ibid.*, hlm. 225.

⁶³ Nama asli Harun Yahya adalah Adnan Oktar lahir di Ankara pada tahun 1956. Sebagai seorang da'i dan ilmuwan terkemuka asal Turki, beliau sangat menjunjung tinggi nilai akhlaq dan mengabdikan hidupnya untuk mendakwahkan ajaran agama kepada masyarakat. Selama kuliah, ia melakukan pengkajian yang mendalam tentang berbagai filsafat dan ideologi materialistik. Hal ini menjadikannya lebih tahu dan paham dibandingkan dengan para pendukung filsafat atau ideologi

kebenaran firman Allah melalui bukti-bukti empiris yang terdapat di alam sekitar. Jika mampu melakukan hal demikian, maka tidak mustahil banyak orang yang akan menaruh simpatik kepadanya.

Tidak diragukan lagi bahwa sesungguhnya peradaban Islam telah banyak memberi sumbangan besar atas lahirnya kebangkitan Eropa. Dapat dikatakan bahwa pemikiran Eropa mendapat pengaruh langsung dari Ibn Rusyd, Ibn Sina, Ibn Baitar, Ibn Hais, dan Ibn Nafis. Karena kebesaran merekalah terbuka pintu-pintu masa kebangkitan yang diawali dari penerjemahan filsafat Arab-Islam ke bahasa Latin. Ibn Rusyd merupakan salah seorang filsuf Arab yang karyanya banyak diterjemahkan dalam bahasa Latin dan mempunyai pengaruh besar dalam pemikiran Eropa. Hal ini karena filsafat Ibn Rusyd merupakan filsafat kebangkitan dan pencerahan yang bermanfaat bagi manusia yang ingin mempergunakan akal, logika dan pemikiran. Sehingga di Eropa mendapatkan sambutan yang hangat, tetapi tidak mendapat sambutan dalam nalar atau pemikiran Arab.⁶⁴ Umat Islam (dunia Arab) justru berada dalam keterlelapan dengan mimpi yang menjanjikan (meninggalkan nalar dan filsafat; meninggalkan urusan duniawi atas nama zuhud dan tasawuf; jihad melawan hawa nafsu; hatiku

itu sendiri. Berbekal informasi dan pengetahuan yang mendalam ini, ia menulis berbagai buku tentang bahaya Darwinisme dan teori evolusi, yang merupakan ancaman terhadap nilai-nilai akhlaq, serta buku tentang keruntuhan teori ini. Majalah ilmiah populer terkenal New Scientist edisi 22 April 2000 menjuluki Adnan Oktar sebagai "pahlawan dunia" yang telah membongkar kebohongan teori evolusi dan mengemukakan fakta adanya penciptaan. Dalam semua buku karyanya, semua topik yang disampaikan sangat sesuai dengan ajaran Al-Qur'an. Bahkan topik-topik yang disampaikan melalui bahasa ilmiah, yang kadang dianggap rumit dan membingungkan, diuraikan dengan sangat lugas dan jelas. Tidaklah mengherankan jika buku-buku tersebut menarik semua orang dari segala umur dan lapisan masyarakat. Lihat http://harunyahya.com/indo/m_riwayat.htm; <http://kolom-biografi.blogspot.com/2009/03/biografi-harun-yahya.html>.

⁶⁴ Syahrudin, *fi al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 227-229.

berdialog dengan Tuhan; marjinalisasi manusia sampai pada puncaknya dan menjatuhkan mereka dari kehidupan masyarakat, urusan hukum, dan urusan negara...) karena merasa cukup dengan karya yang dihasilkan ulama abad ke-2 dan ke-3 H., para pengikut mazhab empat mengupayakan kemungkinan adanya rasionalitas dalam bidang fiqh dan penjelasannya (*syarah*).⁶⁵

Aspek lain adalah dimulainya upaya transformasi memori atas segala sesuatu dengan menggunakan perangkat metodologi transfer memori seperti tradisi lisan (oral). Salah satu yang mengkhawatirkan bagi Syahrudin adalah transfer memori khususnya pada hadis-hadis Nabi Muhammad. Hadis-hadis Nabi yang ada sekarang telah sampai melalui sekelompok atau satu perawi (*ah}a>di>s\ al-a>h/a>d*), tetapi khutbah-khutbah jum'at tidak pernah tersampaikan, padahal pada saat itu seluruh kaum muslimin mendengarkannya. Khutbah ini akan mutawatir jika benar-benar sampai kepada umat Islam sekarang. Di sini Syahrudin sampai pada kesimpulan bahwa: hal ini (tidak adanya khutbah Nabi) karena tiga faktor: lemahnya media, sikap tiranis dari penguasa, dan sikap ideologis dari informan.⁶⁶

Umat Islam, menurut Syahrudin, memerlukan reorientasi atau pembacaan ulang terhadap perangkat metodologi yang digunakan pada abad ke-2 H. dengan perangkat pengetahuan metodologi kontemporer abad ke-20 M. yang memungkinkan untuk membangun asas-asas baru bagi fiqh Islam kontemporer. Syahrudin menyadari ini merupakan perjuangan yang berat untuk dilakukan.

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 227-228.

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 230.

Karena, sesungguhnya dimensi internal inilah yang menjadi rahasia (faktor utama) keterbelakangan kaum muslimin dalam hal pemikiran.⁶⁷

Di sini Syah}ru>r mulai terjebak dengan statementnya sendiri bahwa "manusia secerdas apapun tetap saja membawa relativitas ruang dan waktunya". Artinya, di sini ia tidak melihat bahwa pada abad ke-2 H. penerapan metodologi yang memungkinkan adalah yang baru dikenal pada masa itu. Tidak mungkin manusia (umat Islam) sekarang memaksakan metodologi yang ditemukan sekarang dengan perangkat metodologi masa klasik, jelas itu akan sangat berbeda jika dilihat dari berbagai aspek maupun perangkat keilmuan yang ada.

4. Tirani Sosial (*al-istibda>d al-ijtima>'i>*)

Aspek selanjutnya adalah tirani sosial yang mencakup seluruh pola interaksi sosial yang bersifat *given* sejak masa-masa kemunduran atau yang senada. Ini kemudian kokoh dengan sebutan adat istiadat, yang terkadang sampai pada pola ekstrimisasi dalam bentuk peniruan sosial di bawah topik "halal dan haram".

Dalam menjelaskan hal ini, Syah}ru>r mengambil contoh dari kisah *As}h}a>b al-Kahfi*,⁶⁸ dan yang menjadi sorotan utama adalah mengenai paradigma ortodoksi (*al-raj'iyu>n*) dan kemajuan (*al-taqaddum*). Terma *al-raj'iyu>n* dalam kajian-kajian keislaman adalah mengadopsi sistem pengetahuan (*episteme*) dan perangkat metodologi yang digunakan pada abad ke-2 H. dan ingin

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Mengenai kisah *as}h}a>b al-kahfi>* dalam pemahaman Syah}ru>r lihat selengkapnya dalam Syah}ru>r, *ibid.*, hlm. 237-241. Di sini Syah}ru>r sampai pada pembahasan mengenai makna yang terkandung dari penyebutan bilangan yang terdapat dalam kisah tersebut.

diterapkan pada abad ke-20 M. Sedangkan *al-taqaddum* adalah kebalikannya, yakni mengadopsi sistem pengetahuan dan perangkat metodologi yang berlaku pada abad ke-20 M. dalam kajian-kajian Islam. Keduanya merupakan paradigma yang mengajarkan keimanan kepada Allah, malaikat, rasul, hari kiamat dan Muhammad sebagai nabi yang terakhir, akan tetapi yang lebih utama adalah paradigma kemajuan (*al-taqaddum*) karena mampu melakukan reformasi atas keterbelakangan dan ketidakmampuan pemahaman.⁶⁹

Dari sini Syah}ru>r menolak tesis yang sering diucapkan: “Andaikan Allah mengutus seluruh sahabat di abad ke-20 M., niscaya mereka akan menyelesaikan problem-problem umat Islam di abad ini”. Menurutny, tesis ini rancu, karena sekalipun benar-benar terjadi niscaya keadaannya akan sama dengan *As}h}a>b al-Kahfi*. Para sahabat hidup di abad ke-7 M., menggunakan perangkat-perangkat sejarah dan pemahaman abad ke-7 M. terhadap *al-Qur’a>n* dan *al-Kita>b*. Andai mereka bertemu kita (umat Islam) di abad ke-20 dengan latar belakang abad ke-7, hal itu tidak akan bermanfaat sama sekali bagi umat Islam sekarang.⁷⁰ Karena, kajian-kajian Islam yang menggunakan perangkat lama akan menyebabkan manusia menjadi kerdil.

5. Tirani Politik (*al-istibda>d al-siya>si>*)⁷¹

⁶⁹ Syah}ru>r, *ibid.*, hlm. 239.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Pada poin ke-5 ini, Syah}ru>r sebenarnya menggunakan terma “Tirani Ekonomi dan Politik (*al-istibda>d al-iqtis}a>di> wa al-siya>si>*)”, namun di sini kami mencukupkan dengan menyebut “Tirani Politik”. Karena berdasarkan penelusuran dan pemahaman penulis, Syah}ru>r cenderung hanya membahas permasalahan politik, dan untuk permasalahan ekonomi, kalau pun ada, sangat sedikit. Ia justru membahas terma “Tirani Ekonomi” secara khusus pada sub bab berikutnya.

Syah}ru>r mengawali tulisannya, dalam bab ini, dengan statement:

"ليس القصص القرآني كتابا في التاريخ، يسرد الحوادث بترتيب زمني، لمجرد إخبارنا
ماذا فعل لكن القصص القرآني تفسير للتاريخ و قوانينه، وخط سيره بالمعارف
والتشريعات ... و إنما كقانون تاريخي"⁷²

“Kisah-kisah al-Qur'an bukanlah buku sejarah yang menampilkan peristiwa-peristiwa secara kronologis dan hanya memuat berita tentang perilaku-perilaku manusia semata ... akan tetapi kisah-kisah al-Qur'an adalah interpretasi atas sejarah dan hukum-hukumnya, pola pergerakan sejarah dengan pengetahuan-pengetahuan dan legislasi-legislasi ... tetapi ia adalah seperti hukum-hukum sejarah itu sendiri.”

Kisah al-Qur'an bukan hanya buku sejarah dan berita tentang perilaku manusia, akan tetapi interpretasi yang mencakup hukum-hukum sejarah itu sendiri. Objek utama dari pernyataan ini adalah kisah dari Fir'aun, Ha>ma>n dan Qa>ru>n, sebagai sebuah simbol yang menunjukkan atas fenomena-fenomena tirani politik, tirani agama (teologi), tirani harta dan hubungan antara satu dengan yang lain.

Menurut Syah}ru>r “hukum-hukum terbuka” sebagai objek kajian manusia tentang tirani politik bersumber dari *Ima>m Mubi>n* sebagai pusat perenungan dan *i'tibar* (mengambil pelajaran).⁷³ Dia menggambarkan tirani politik, dengan merujuk pada firman-firman Allah yang menggambarkan pemahaman tentang Fir'aun, Ha>ma>n dan Qa>ru>n yang dimulai dari ayat-ayat Q.S. al-Qas}as} (28): 5-8, 38-41, 76; Q.S. al-A'ra>f (7): 120-124; al-'Ankabu>t (29): 38-40; Q.S. Ga>fir / al-Mu'min (40): 23-24, 36-37.

⁷² Lihat Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'*..., hlm. 241.

⁷³ *Ibid.*, hlm. 243.

Dari ayat-ayat tersebut, Syah}ru>r berkesimpulan bahwa Fir'aun merupakan puncak tertinggi pada piramida kekuasaan yang mencakup karakteristik tiranis (penindasan dan represi). Di sisi Fir'aun ada Ha>ma>n yang berperan sebagai ahli agama dan tidak dapat menerima gagasan ilmiah, karena gagasan ilmiah bisa menyebabkan Ha>ma>n dan status perilaku tirani mereka dalam akidah dan pemikiran menjadi terancam. Ha>ma>n adalah gelar perorangan yang menjaga urusan-urusan / ajaran-ajaran Tuhan (ahli agama) dan mengawasi penerapannya di antara manusia. Bila ada orang yang mengklaim dirinya memiliki otoritas atas sebuah agama, dan pengetahuan agama itu dihasilkan dari jalan dan perantaraan dia, baik dalam hal tertentu atau yang lain, bisa dikatakan orang tersebut adalah Ha>ma>n.⁷⁴ Hubungan antara Fir'aun dengan Ha>ma>n adalah dalam hal pemberian legitimasi kekuasaan tirani yang diridhoi oleh Tuhannya Ha>ma>n. Di sini peran Ha>ma>n mengonsepsi teori konspirasi dan memanipulasi sistem kekuasaan hukum.

Ada beberapa karakteristik tirani politik atau rezim tunggal yang dikemukakan Syah}ru>r:⁷⁵

- a. Pengakuan Fir'aun sebagai Tuhan *rubu>biyyah* dan Tuhan *ulu>hiyyah*

Fir'aun adalah gelar bagi tirani politik atau rezim tunggal, yang mengklaim dirinya sebagai Tuhan *rubu>biyyah* dan *ulu>hiyyah*.

Klaim ini menuntut manusia untuk patuh kepada Fir'aun dengan tidak

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 245-246.

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 247.

melakukan perbuatan menurut kehendaknya sendiri, tanpa persetujuan dari Fir'aun. Dua sifat ini merupakan sifat kekuasaan tirani absolut dan karakteristik fenomena Fir'aun yang masih bertahan hingga saat ini.

b. Sifat mengadu domba

Salah satu karakter dasar tirani politik, baik yang bersifat kolonialis asing atau pribumi, adalah dengan memecah belah manusia dalam beragam golongan, dengan keberaniannya memecah belah pertalian darah, golongan, dan aliran.

c. Adanya orang kepercayaan yang melaksanakan perintah-perintahnya yang mengklaim tirannya sebagai Tuhan yang hakiki.

d. Membuat dan menambah kerusakan di bumi

Sayang Syah}ru>r tidak menjelaskan atau memberikan contoh pemerintahan atau negara yang masih bertahan dengan kekuasaan tirani absolut sebagaimana karakteristik Fir'aun dan relasinya dengan Ha>ma>n atau Qa>ru>n.

6. Tirani Ekonomi (*al-istibda>d al-iqtis}a>di>)*

Konspirasi dari kuatnya tirani politik yang dijalankan Fir'aun akan sempurna, manakala sektor ekonomi tidak luput dari cengkraman kekuasaan tiran. Hal ini karena sektor ekonomi dapat memuluskan kebijakan yang dibuat oleh penguasa. Di sini Syah}ru>r menggambarkan bahwa Qa>ru>n merupakan gambaran langsung atas tirani ekonomi sebagai representasi dari orang kaya yang tiada duanya. Qa>ru>n merupakan kaum Musa, tetapi hal itu tidak mencegahnya

untuk berbuat curang dan keji pada mereka.⁷⁶ Contoh atas fenomena Qarunisme pada masa sekarang adalah praktek monopoli yang dikuasai perorangan, seperti monopoli minyak (Petroleum), monopoli komputer, monopoli mobil, pertambangan dan hasil-hasil kimiawi Eropa-sentris yang bukan milik negara. Hal ini adalah karakteristik korporasi monopoli global yang bernaung di bawah satu badan atau beberapa badan yang beragam. Qarunisme tidak memiliki hubungan dengan kekayaan negara yang memainkan peran utama dalam perkembangan masyarakat dan relasi ekonominya.⁷⁷

Menurut Syahrudin, yang harus diperhatikan dalam melihat fenomena Qarunisme adalah dalam hal pendapatan. Hal ini dapat disaksikan setelah pemerintahan *al-Khulafa' al-Rashidiyyun* secara langsung. Saat itu, negara Arab-Islam mengalokasikan mayoritas kekayaan untuk membiayai angkatan bersenjata.⁷⁸ Karenanya, yang terjadi kemudian adalah seorang khalifah itu memiliki otoritas kekuasaan untuk mengatur dan mengintervensi *bait al-mal* (lembaga keuangan).

Sejarah telah membuktikan bahwa para khalifah mau menganugerahkan penghargaan kepada para penyair yang sudi menyanjung dan memujinya, juga terlihat para khalifah memberikan kekayaan dan tanah-tanahnya kepada orang-

⁷⁶ Hal ini berdasarkan Q.S. al-Qasas (28) ayat 76:

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ، وَأَتَيْنَهُ مِنَ الْكَوْزِ مَا أُنْفِثَتْهُ الْعَصْبَةُ أُولَى الْقُوَّةِ...

“Sesungguhnya Qarun adalah termasuk kaum Musa, maka ia berlaku aniaya terhadap mereka, dan Kami telah menganugerahkan kepadanya perbendaharaan harta yang kunci-kuncinya sungguh berat dipikul oleh sejumlah orang yang kuat-kuat...”

⁷⁷ Syahrudin, *fi al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 257.

⁷⁸ *Ibid.*, hlm. 258.

orang dekat. Kekuasaan ini bersifat intimidatif karena segala sesuatu tergantung dari selera khalifah. Fenomena ini mengantarkan Syah}ru>r pada pernyataan:

“Para penguasa negara Arab-Islam telah mengambil peran ganda, yakni sebagai Fir’aun dan Qa>ru>n. Ini dikarenakan: (1) sesungguhnya para penguasa Arab-Islam adalah penguasa tiran, dan (2) seluruh kekayaan negara itu berada di bawah kendalinya. Yang lebih parah adalah ketika terjadi koalisi antara Fir’aun dan Qa>ru>n yang menumpuk gudang-gudang kekayaan tanpa usaha yang produktif, dan kapitalisasi kekuasaan, bahkan angkatan bersenjata di bawah kendali satu orang.”⁷⁹

Yang luput dari pandangan Syah}ru>r, sebagaimana telah penulis sebutkan di bagian awal, adalah dia tidak melihat sejarah secara menyeluruh, terutama dalam masalah kenegaraan atau kekhalifahan. Karena, sebagaimana bisa diketahui juga dari sejarah, pada masa pembentukan pemerintahan pasca berakhirnya *Khulafa>’ al-Ra>syidu>n*, para sahabat dan juga semua umat Islam sedang gencar-gencarnya menyebarkan agama Islam dengan melakukan ekspansi ke luar wilayah Mekah dan Madinah. Meskipun mereka hendak menyebarkan secara damai, tetapi keadaan menentukan lain. Pengalokasian anggaran kepada militer jelas sangat masuk akal dan sangat wajar karena untuk mengimbangi atau menahan serangan dari pihak luar, seperti kekuatan Byzantium, Romawi, Persia atau kerajaan lainnya yang selalu menghalang-halangi karena merasa terancam dengan penyebaran Islam yang dapat menggantikan kekuasaan mereka.

Di sini, sekali lagi, Syah}ru>r terjebak dengan pernyataannya sendiri. Dia seolah ingin menerapkan keadaan pemerintahan masa sekarang untuk diterapkan pada masa Islam abad pertama. Hal ini jelas mustahil, karena pada masa itu wilayah ditentukan oleh daerah kekuasaan, artinya belum ada batas-batas resmi

⁷⁹ *Ibid.*, hlm. 259.

dari sebuah negara. Wajar apabila kekuatan militer menjadi agenda utama setiap khalifah atau raja yang memimpin sebuah negara atau kerajaan. Dan ini (pengokohan terhadap angkatan bersenjata) ternyata sangat efektif untuk diterapkan pada masanya, terbukti kekuatan Islam bisa dibilang menjadi salah satu kekuatan dunia pada waktu itu dan kini Islam bisa tersebar hampir di seluruh dunia karena tidak lepas dari kebijakan tersebut.

Syah}ru>r kemudian menyebut para sufi merupakan Ha>ma>n yang menghubungkan tali antara Fir'aun dan Qa>ru>n dari satu sisi. Sedangkan dari sisi yang lain berperan sebagai tali penghubung manusia dengan seruan kepada manusia untuk menerima posisi mereka dan mewujudkan hubungan baik yang langgeng antara mereka dengan para Fir'aunisme dan Qarunisme.⁸⁰ Para sufi memainkan peran penting dalam membujuk dan mendorong masyarakat untuk menerima pada segala sesuatu. Makna jihad berubah menjadi jihad melawan hawa nafsu, dan jadilah kehidupan secara umum itu terpecah menjadi golongan kecil yang individualis.

7. Tirani Mayoritas (*al-istibda>d al-aks\ariyyah*)

Mayoritas manusia menyuarakan sistem kekuasaan di bawah jargon kekuasaan mayoritas, dan membuatnya sebagai sebuah sistem permusyawaratan demokratis yang dikehendaki oleh suara mayoritas. Akan tetapi, seruan ini terkadang menyembunyikan nalar tiran di belakangnya, dengan memaksakan pendapat mayoritas mengalahkan pendapat minoritas dan menggunakan kekuatan paksaan.

⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 263.

Model tirani ini seperti yang pernah dipraktekkan oleh Nazi di Jerman pada tahun 1933. Setelah melalui pemilihan yang bebas dan mencapai suara mayoritas dalam parlemen Jerman, ternyata dengan mengatasnamakan suara mayoritas, mereka memberlakukan hukuman fisik bagi orang-orang yang membangkang, pengekangan terhadap kebebasan berpendapat dan berekspresi, bahkan menempatkan seluruh perangkat negara dan perangkat pengetahuan sebagai abdi yang melayani partai.⁸¹

Dari sini, pemikiran Syahru'r nampaknya mulai mengalami kebuntuan terhadap pelaksanaan pemerintahan negara, khususnya negara yang berlandaskan Islam (jika tidak mau untuk disebut negara Islam). Karena jika membicarakan pemerintahan, tidak akan pernah lepas dari sebuah kebijakan, yang akan berdampak pada suara minoritas maupun mayoritas. Apabila mengikuti klasifikasi Syahru'r, seolah tidak ada bentuk pemerintahan yang benar-benar lepas dari tirani. Negara demokrasi yang ia utamakan, sangat memungkinkan untuk dipraktekkan tirani minoritas. Padahal sebuah pemerintahan harus mempunyai sikap yang tegas. Apakah akan mengorbankan sesuatu yang besar atau yang kecil, hanya untuk mengganti dengan sistem tirani lain yang mengusung jargon yang baru pula. Sesungguhnya inilah permasalahan yang harus dijawab oleh Syahru'r atau oleh setiap individu yang terjun dalam wilayah politik Islam.

Syahru'r menyatakan bahwa apabila jargon-jargon itu adalah upaya realisasi atas sistem demokrasi yang didasarkan atas kebebasan mengekspresikan pendapat dan penerapan nilai-nilai etis-moral dengan menjaga hak asasi manusia

⁸¹ *Ibid.*, hlm. 264.

(HAM), kehormatan dan kebebasannya, inilah tujuan utama yang menuntut pengorbanan. Tanpa adanya tujuan ini, akan sampai pada usaha yang sia-sia belaka.⁸² Negara juga harus mau menerima secara akomodatif, bahwa seorang pembangkang sekalipun mereka merupakan manusia yang hak-haknya dijamin, keselamatannya terjaga, memiliki kebebasan berpendapat yang diungkapkan dengan cara-cara yang legitimate, valid, dan terbuka bagi seluruh masyarakat.

Perilaku yang diperbolehkan dalam Islam ketika berkaitan dengan kebebasan seluruh manusia, kebebasan menentukan pilihan dan kebebasan menyatakan pendapat meskipun ia kafir dan pembangkang. Akan tetapi, Islam tidak membolehkan tindakan represif untuk memaksakan agama tertentu dan hukum-hukum tertentu.⁸³

C. Analisa terhadap Pemikiran Syah}ru>r Mengenai Tirani

Berangkat dari keyakinan mengenai tidak adanya sinonimisasi dalam bahasa, pemikiran Syah}ru>r telah memberikan warna yang berbeda dalam khazanah keilmuan keislaman, khususnya dalam bidang tafsir dan fiqh, yang mendapat “dabrakan” akan doktrin yang sudah mapan. Dibandingkan dengan pemikir muslim lain, Syah}ru>r adalah sosok pemikir yang radikal. Hal ini telah membawanya pada dekonstruksi terhadap hampir seluruh peninggalan tradisi fiqh. Pendapat-pendapatnya yang keras telah mengundang berbagai kritikan yang sangat tajam terhadap dirinya.

⁸² *Ibid.*, hlm. 265.

⁸³ *Ibid.*, hlm. 266.

Bagi penulis, yang menarik dan merupakan sumbangan *otentik* Syah}ru>r dalam wacana ini adalah konsekuensi-konsekuensi pemikirannya dalam wacana Islam kontemporer, seperti: rekonstruksi rukun Islam dan rukun Iman yang berbeda dari pandangan konvensional, dengan memasukkan *syu>ra>* sebagai salah satu rukun *I<ma>n* telah menimbulkan implikasi yang signifikan bagi reformulasi konsep-konsep *nation-state*, *demokrasi*, *civil society* dalam paradigma Islam tanpa menyisakan ketegangan teologis.

Syah}ru>r mencatat bahwa *syu>ra>* termasuk dalam struktur akidah Islam, yang juga mencakup pemenuhan kewajiban terhadap Allah seperti shalat dan zakat secara komprehensif. Artinya, struktur negara yang didasarkan atas musyawarah merupakan bagian dari akidah Islam, yang merupakan jalan penerapan kebebasan komunitas manusia dan merupakan esensi kemanusiaan.⁸⁴

Syu>ra> sebagai bagian dari akidah Islam, dalam sisi praktisnya, menempuh berbagai macam model sesuai dengan perkembangan zaman. Sementara dalam model kontemporer, *syu>ra>* mengambil bentuk demokrasi sebagai model ideal konsultasi. Di titik ini, Syah}ru>r berhasil merekonstruksi Islam yang implikasinya bagi diskursus Islam dan negara—yang tak jarang menemukan titik artikulasinya dalam bentuk ketegangan-ketegangan baik historis maupun institusional—dengan menawarkan gagasan inklusif bagi pluralitas masyarakat dalam konteks *nation-state*.

⁸⁴ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 188. Lihat Syah}ru>r, *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, al-Isla>m wa al-I<ma>n Manz}u>mah al-Qiya>m*, (Damaskus: al-Aha>li: 1996), hlm. 377-378.

Sayangnya Syah}ru>r seakan “menutup mata” akan realitas historis dari perkembangan kepemimpinan (politik) dunia, terutama kepemimpinan Islam. Di sinilah ketidak-konsistenan Syah}ru>r dalam mengkritik warisan klasik, yang terkesan hanya menghakimi. Di hadapan Syah}ru>r warisan klasik (*tura>s*) seolah “tidak pernah benar”, apalagi pasca kepemimpinan *al-Khulafa>’ al-Rasyidu>n*, dan dia juga tidak pernah menawarkan solusi atau menggambarkan bagaimana kondisi ideal yang seharusnya terjadi pada masa itu. Hal ini lebih disebabkan karena dia ingin “melihat” masa klasik dengan penerapan metodologi yang dimiliki sekarang. Hal ini jelas mustahil.

Dalam hal ini penulis lebih sependapat dengan pemikiran H{assan H{anafi> yang meletakkan khazanah klasik (*tura>s*) sebagai acuan berpikir yang mempunyai bentangan sejarah peradaban sangat luas dan dalam yang telah mengakar jauh ke bawah. *Tura>s* menurutnya bukan sekedar barang mati yang telah ditinggalkan orang-orang terdahulu di perpustakaan-perpustakaan atau museum. Akan tetapi lebih dari itu, *tura>s* adalah elemen-elemen budaya, kesadaran berpikir, serta potensi yang hidup sebagai dasar argumentatif dan sebagai pembentuk pandangan dunia serta pembimbing perilaku bagi setiap generasi mendatang.⁸⁵ *Tura>s* hendaknya mampu menjadi basis dan titik tolak bagi kekuatan revolusioner umat Islam ditengah hegemoni khazanah Barat sehingga mampu berinteraksi dengan realitas kontemporer.⁸⁶

⁸⁵ H{assan H{anafi>, *al-Tura>s\ wa al-Tajdi>d, Mauqi>funa> min al-Tura>s\ al-Qadi>m*, (Beirut: al-Muassasah al-Jami>’iyah li al-Dira>sah wa al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1992), hlm. 14-19.

⁸⁶ *Ibid.*, hlm. 19-21.

Pemikiran Syah}ru>r yang mungkin bisa diterima adalah fondasi pembentukan bangunan masyarakat yang didasari kebebasan dan demokrasi. Karena manusia selalu memiliki sifat berkembang bila tidak ada intimidasi. Setiap kali mereka bebas, kesempatan bagi berkembangnya ilmu juga akan semakin bertambah. Karena hal ini tidak bertentangan dengan yang telah digariskan Allah dalam *Tanzi>l H{aki>m*.

Dalam pandangan Syah}ru>r, demokrasi merupakan aplikasi historis terbaik atas prinsip *syu>ra>* yang disebut oleh al-Qur'an. Hingga hari ini, demokrasi merupakan teknik pelaksanaan *syu>ra>* yang paling baik, seperti halnya masyarakat madani yang merupakan aplikasi historis terbaik atas tata kehidupan masyarakat.⁸⁷

Melihat kondisi demokrasi saat ini, dan juga dalam perjalanan historisnya, Syah}ru>r tidak memiliki konsep demokrasi yang diinginkan. Di sini dia juga tidak menawarkan konsep demokrasi yang jelas. Hal ini menjadi perlu, karena jika melihat beberapa negara modern yang menerapkan sistem demokrasi ternyata banyak juga kekurangan, bahkan lebih banyak menimbulkan kemafsadatan bagi manusia maupun bagi alam. Seperti demokrasi 'ditempati' oleh semua orang, baik yang tahu atau pun tidak tahu, sehingga kualitas dari sebuah keputusan yang dibuat perlu dipertanyakan ulang, apalagi jika berdasarkan dengan suara terbanyak (voting). Kekurangan demokrasi yang lain adalah maraknya praktek korupsi dan konspirasi yang merugikan rakyat.

⁸⁷ Syah}ru>r, *Nah}w Us}u>l...*, hlm. 210.

Yang perlu digarisbawahi adalah siapa yang berhak menerapkan “*syura*” (dalam hal ini demokrasi) dalam sebuah negara. Artinya, dalam sistem kenegaraan, siapakah yang layak diajak bermusyawarah? Dalam kajian yang penulis lakukan, hal ini belum terdapat dalam beberapa karya Syahrudin.

Hal ini menjadi penting, manakala sebuah negara yang ingin menerapkan sistem demokrasi belum memiliki perangkat yang mendukung. Bisa diambil contoh, misalnya di negara Indonesia semua orang bebas untuk berbicara dan berpendapat, akan tetapi tidak semua dari mereka memiliki kemampuan yang memadai mengenai permasalahan yang sedang diperdebatkan. Mereka biasanya hanya mendasarkan pendapatnya pada kepentingan mereka dengan berdalih untuk kepentingan orang lain, hanya karena mereka pandai ber-retorika. Yang lebih parah, bahkan mereka hanya mencari-cari kesalahan orang yang lebih ahli dan menguasai daripada mereka. Contoh lain misalnya dalam hal pemilihan wakil rakyat atau pemimpin yang didasarkan pada pemilihan langsung oleh seluruh rakyat tanpa ada kriteria kualifikasi kemampuan (semua berhak memilih, baik orang bodoh atau orang pintar), memilih hanya berdasarkan batasan usia. Bukan hanya memilih, bahkan yang dipilih pun jauh dari kriteria yang “pantas” untuk dipilih. Hal seperti inilah yang sering luput dari demokrasi atau merupakan salah satu kelemahan demokrasi. “Demokrasi” yang seperti apa yang Syahrudin anggap sebagai bagian akidah Islam, yang disejajarkan dengan shalat atau zakat? Sepertinya Syahrudin belum mampu memberikan jawaban untuk masalah ini.

Kepemimpinan negara dan pemerintahan memang harus ditegakkan berdasarkan persetujuan rakyat melalui pemilihan, pemilihan yang berdasarkan

kualitas bukan sekedar kuantitas. Jadi cara-cara memperoleh kekuasaan tanpa proses pemilihan, seperti kudeta (*imarat al-istila'*, penggulingan pemerintahan) dan pewarisan tahta kerajaan secara turun temurun, adalah tidak sesuai dengan *hukum syari'ah*.⁸⁸ Inilah sebenarnya asas fundamental dari penerapan *syu>ra>* dalam sistem pemerintahan negara, yang mencakup seluruh kemaslahatan manusia yang terangkum dalam tujuan penetapan syari'at (*maqa>s}id al-syari>'ah*) bagi manusia, yaitu *h}ifz} al-di>n*, *h}ifz} al-nafs*, *h}ifz} al-nasl*, *h}ifz} al-ma>l*, *h}ifz} al-'aql*, dan *h}ifz} al-'ard*.

Tirani telah membawa pengaruh yang cukup besar, bukan hanya dalam hilangnya keadilan dan kebebasan manusia pada saat tirani ini berkuasa, yang bisa dirasakan sampai saat ini adalah pengaruh tirani dalam keilmuan yang harus mengikuti keinginan penguasa yang tiranis. Salah satu upaya Syah}ru>r melawan tirani (*istibda>d*), baik atas nama agama maupun sekularisme, adalah dengan menyadarkan akan pentingnya penerimaan ide-ide demokrasi dan penegakan negara sipil—yang tidak memaksakan agama, pemikiran, kepercayaan, serta menjamin kebebasan manusia sampai batasnya yang terendah.

Syah}ru>r menyatakan bahwa:

“seorang tiran tidak selalu mengklaim secara terang-terangan, bahwa dia adalah penguasa negeri atau penguasa penduduk negeri, tetapi bisa diketahui dari kualifikasi bentuk kekuasaan yang terdapat dalam dirinya”⁸⁹

Dalam rangka memerangi segala bentuk tirani tersebut, adanya oposisi merupakan suatu keniscayaan dalam masyarakat madani. Bahkan Syah}ru>r

⁸⁸ S. Waqar Ahmed Husaini, *Environmental Syatems Engineering*, alih bahasa: Anas Mahyuddin, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*, (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 220.

⁸⁹ Syah}ru>r, *fi> al-Daulah wa al-Mujtama'...*, hlm. 247.

beranggapan bahwa oposisi merupakan nilai yang harus ditegakkan. Adanya oposisi merupakan sesuatu yang wajib adanya karena hanya dengan oposisi, keseimbangan antar golongan dan kepentingan dapat tercapai.

D. Kritikan dan Tanggapan terhadap Karya Syahru>r

1. Kritikan dan Tanggapan Secara Umum

Sejak publikasi karya pertama Syahru>r *al-Kita>b wa al-Qur'a>n*⁹⁰ yang kontroversial, berbagai respon intelektual bermunculan dalam skala luas, baik dari kolega-koleganya di Timur Tengah dan dunia Islam lainnya, maupun sejumlah sarjana Barat yang berminat atas ide-idenya yang kreatif dan anti ortodoks. Sebagai seorang insinyur berlatar belakang teknik, Syahru>r harus menghadapi penentangan masif dari hampir seluruh para ahli yang profesional di bidang agama. Pada saat yang sama dia tidak memiliki lembaga pendukung, baik jaringan yang berbasis akademik maupun lembaga pendidikan Islam.⁹¹

Berbagai kritikan misalnya datang dari Muh{ammad S{aya>h al-Ma'rawiyyah dan Mah{a>mi> Muni>r Muh{ammad T{a>hir al-Syawwa>f menganggapnya "telah dibayar oleh organisasi asing/zionis",⁹² Muh{ammad Sa'id

⁹⁰ Buku inilah yang sebenarnya paling banyak menyita atensi banyak kalangan, baik yang mendukung ataupun yang menolaknya dan telah memicu kontroversi yang luas di dunia pemikiran Timur Tengah terutama dari kalangan tradisionalis yang merasa gerah dengan argumentasi dan logika berpikir Syahru>r yang destruktif dan sama sekali tidak mengapresiasi pemikiran-pemikiran tradisionalis. Persentuhannya dengan berbagai persoalan sensitif dan rawan telah memancing para kritikus untuk meresponnya dengan berbagai perspektif mereka.

⁹¹ Andreas Christmann, ""Bentuk Teks..., hlm. 21-22.

⁹² Mereka yang tidak setuju dengan pemikiran Syahru>r memandangnya sebagai *an enemy of Islam* (musuh Islam), dan *as a Western and Zionist agent* (sebagai agen Barat dan Zionis), lihat Peter Clark, "The Syahru>r Phenomenon: a Liberal Voice from Syiria", dalam jurnal *Islam and Cristian-Muslim Relations*, vol. 7, no. 3, (United Kingdom, 1996), hlm. 337.

Ramadhan al-Buthi menuduhnya “merusak otoritas dan persatuan umat Islam”, oleh Yusuf al-Qaradawi, ia dituduh “menciptakan agama yang benar-benar baru”, karyanya *al-Kitaab wa al-Qur’aan* diragukan orisinalitasnya oleh Mahir al-Munjid sebagai “plagiarisme” dan oleh Yusuf al-Saidawi, ia dianggap berkomitmen melakukan perbuatan “*dilettantisme*” yang tak termaafkan dalam wilayah penafsiran”.⁹³ Bahkan pemerintahan seperti Arab Saudi, Mesir, Qatar dan Uni Emirat Arab secara keras melarang peredaran buku Syahrudin di negaranya.

Di lain pihak, ada juga reaksi positif terhadap pemikiran Syahrudin, misalnya ditunjukkan oleh pemerintahan Oman. Sultan Qaboos di Oman membagikan buku tersebut dan merekomendasikan kepada menteri-menterinya untuk dibaca.⁹⁴ Respon positif juga muncul di kalangan sarjana-sarjana Barat, seperti Peter Clark, Dale F. Eickelman, Charles Kurzman, Wael B. Hallaq yang memberikan ulasan dan apresiasi atas pemikiran Syahrudin melalui berbagai publikasi ilmiah.

Bahkan di Kuwait, misalnya seorang penjual buku mengatakan, “karya Syahrudin itu jauh lebih berbahaya dibanding dengan buku *Satanic Verses* (karya Sulaiman Rushdie), lihat Sahiron Syamsuddin, “Konsep Wahyu al-Qur'an dalam Perspektif M. Syahrudin” dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 1, no. 1, Juli 2000, (Yogyakarta: Jur. Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin, IAIN Suka, 2000), hlm. 48-49.

⁹³ Lebih lengkapnya lihat keterangan yang dituliskan Andreas Christmann, “Bentuk Teks...”, hlm. 21-22. Menurut penulis, banyaknya kritik kepada Syahrudin dikarenakan usahanya yang cukup berani dalam meruntuhkan bangunan tafsir dan fiqh yang telah lama dibangun para mufassir dan mujtahid, dan banyak dianut mayoritas muslim saat ini. Tidak jarang dia melontarkan kritik terhadap beberapa tokoh yang dianggap paling berjasa dalam keilmuan Islam dan masih dikagumi hingga sekarang, seperti imam al-Syafi'i, al-Gazali dan sebagainya. Selain itu pemikirannya yang berbeda dengan kebanyakan pemikir lain dalam menafsirkan istilah-istilah dalam al-Qur'an, seolah mengusik ‘ketenangan’ keilmuan Islam yang dianggap sudah mapan.

⁹⁴ Dale F. Eickelman, “Islamic Liberalism Strikes Back”, dalam *Middle East Studies Association (MESA) Bulletin*, vol. 27, no.2, (Desember, 1993), hlm. 163. Sayangnya di sini Eickelman tidak menjelaskan kenapa Sultan Qaboos merekomendasikan demikian.

Berikut ini akan kami kemukakan beberapa cendekiawan muslim yang mengkritik pemikiran Syah}ru>r dan karya mereka, baik berupa artikel maupun dalam bentuk buku.

a. Na'i>m al-Ya>fi>

Menurut laporan dari Ma>hir al-Munajjid bahwa yang pertama menulis kritikan terhadap pemikiran Syah}ru>r adalah Na'i>m al-Ya>fi yang dipublikasikan dalam jurnal *al-Ushu>' al-Adabi>*.⁹⁵ Walaupun kajiannya begitu singkat, sebagaimana diakuinya sendiri oleh al-Ya>fi karena keterbatasan waktu dan tenaga, namun di sini ia mampu mengungkap metode dan ide pemikiran Syah}ru>r dengan sangat bagus dan tanpa memberikan justifikasi. Secara ringkas dia mengkritik dua pemikiran Syah}ru>r, *pertama* ia menandakan bahwa setiap kajian teks al-Qur'an yang dilakukan Syah}ru>r tidak mempedulikan sebab-sebab turunnya ayat, konsep *na>sikh-mansu>kh* dan konsep *mas}a>lih} al-mursal*ah sehingga akan menghasilkan pendapat yang bermutu rendah, *kedua* dalam menafsirkan ayat-ayat hukum, ia menyarankan kepada Syah}ru>r untuk mengkaji dan mempertimbangkan kembali produk pemikirannya.⁹⁶

b. Muh}ammad Sa'i>d Ramad}a>n al-Bu>t}i>

⁹⁵ Ma>hir al-Munajjid, "Muna>qasya>t al-Isyka>liyyah al-Manhajiiyyah fi> al-Kita>b wa al-Qur'a>n", dalam *Jurnal 'A<lim al-Fikr*, (Damaskus: Da>r al-Fikr, 1994), hlm. 160; lihat juga *Jurnal al-Ushu>' al-Adabi>*, volume 247, 24 Januari 1991. Beberapa karya yang mengkritik Syah}ru>r tidak semuanya penulis dapatkan. Keterangan-keterangan mengenai tulisan yang mengkritik Syah}ru>r sebagian besar penulis ambil dari tulisan Ma>hir al-Munajjid ini.

⁹⁶ Ma>hir al-Munajjid, *Ibid.*, hlm. 160; *Jurnal al-Ushu>' al-Adabi>*, volume 247; lihat juga Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 12. Kritikan ini mungkin dijadikan masukan bagi Syah}ru>r, karena dalam karyanya yang datang kemudian ia mengulas konsep *na>sikh-mansu>kh* dan konsep *mas}a>lih} al-mursal*ah akan tetapi belum terlihat ulasan mengenai sebab-sebab turunnya ayat.

Al-Bu>t}i> mengkritik secara tajam karya Syah}ru>r dengan menyatakan bahwa buku-buku tersebut penuh dengan kedustaan, kebohongan, kesia-siaan dan penyelewengan yang disertai ideologi tersembunyi para pemimpin zionis. Hal ini bisa terlihat dari artikel beliau yang dimuat dalam jurnal *Nahj al-Islam* dengan judul *al-Khalfiyyah al-Yahu>diyyah li-Syi'a>ri> Qira>ah Mu'a>s}irah* (Tendensi Zionisme di Balik “Pembacaan Kontemporer”).⁹⁷

Kritik al-Bu>t}i> terhadap Syah}ru>r terkesan tidak mendidik dan jauh dari aspek keilmiahan, bahkan Christman menuduhnya sebagai “penyebab kepanikan” dan “kebodohan” bagi pihak lain,⁹⁸ karena hanya terfokus pada kritikan, tuduhan, dan celaan tanpa mempertimbangkan lebih jauh metodologi dan pemikiran Syah}ru>r. Bahkan al-Bu>t}i> mengabaikan untuk sekedar menyebut judul buku dan nama penulisnya, di samping sama sekali menutup kesempatan untuk berdialog dan berdiskusi. Hal yang hampir sama dilakukan oleh Syauqi> Abu> Khali>l dengan artikelnya yang diberi judul *Taqa>t}a'a>t Khat}rah fi> Duru>b al-Qira>ah Mu'a>s}irah*. Jika dibandingkan dengan tulisan al-But}i>, tulisan al-Khali>l jauh lebih general dan bahkan mengabaikan aspek keilmiahan. Ia juga tidak ketinggalan menuduh Syah}ru>r sebagai orang yang sekedar menjalankan pesanan dari Zionis.⁹⁹

c. Nas}r H{a>mid Abu> Zaid

⁹⁷ Ma>hir al-Munajjid, *Ibid.*, hlm. 160-161.

⁹⁸ Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 22.

⁹⁹ Ma>hir al-Munajjid, "Muna>qasya>t al-Isyka>liyyah...", hlm. 161; lihat juga Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 11.

Kajian kritis terhadap pemikiran Syahrudin yang lain datang dari Nasir Hamid Abu Zaid, yang notabene adalah seorang sarjana yang mendorong perubahan dan pembaharuan.¹⁰⁰ Artikel pertamanya dimuat dalam jurnal *al-Hilal* dengan judul *Limatul Taqat al-Talfi'iqiyah 'alal Kasir min Masyru'at Tajdid al-Islam*, yang berpandangan bahwa pembacaan Syahrudin adalah pembacaan ideologis dan tendensius (قراءة تلويينية مغرضة), yang memiliki tiga karakter:

Pertama, bacaan Syahrudin merupakan bacaan yang berusaha mencampurkan dua aspek, yakni *pertama*, rigiditas yang tetap (statis) berupa modernitas dari perspektif bacaan itu dan *kedua*, fleksibilitas dan bergerak (dinamis) berupa tradisi Islam (*turas*) yang menerima pembentukan dan pentakwilan kembali agar sesuai dengan yang pertama dan segala yang dikehendaki yang pertama. Karakter ini menunjukkan maksud-maksud tertentu penulis yang tersembunyi dalam tema-tema yang dikaji.

Kedua, pembacaan bersifat *a historis*, karena secara sengaja mengabaikan problem-problem mendasar yang memunculkan perbedaan konteks sejarah dalam memaknai fenomena sosial dan peradaban.

Ketiga, pembacaan tersebut merupakan bacaan yang bernoda karena menyuarakan historisitas dan menekan maksud yang terdahulu dengan bersandar pada bacaan yang memelencengkannya dan menetapkan berbagai kesimpulan terlebih dahulu di dalam aplikasi mekanisme pembacaan. Selain itu, ia menyandarkan bacaan yang melenceng dari pembacaan yang bersifat takwil

¹⁰⁰ Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 23.

menuju bacaan yang bernoda dengan memaksa teks-teks keagamaan untuk melegitimasi berbagai pemikiran dan penemuan baru yang diungkap Barat untuk mematiraskan jiwa dan melupakan latar belakang masa lalu.¹⁰¹

Pada bagian akhir Nas}r H{a>mid menyimpulkan kajiannya dengan pernyataan sebagai berikut:¹⁰²

"إن الكتاب في النهاية يكاد يعلن عن إفلاس كل المشروعات التليفقية فالإسلام لن يتجدد بالطلاء الزائف من هنا أو هناك بل بالفهم العميق لتاريخيته ... ولن يتحقق هذا الفهم بأن نكون عالة على عقول الآخرين وموائدهم بل بالمشاركة الحقة في صنع التقدم.. وهذا الأمر.. لا سبيل إليه إلا بتحرير العقل من عبادة النصوص.. وهل يتحقق ذلك إلا بعد أن يتحرر الإنسان العربي من المعوقات الاقتصادية و الإجتماعية و السياسية التي تحاصره".

"Buku al-Kita>b pada akhirnya hendak mengungkapkan kegagalan setiap aktivitas eklektisisme, karena Islam tidak dapat diperbaharui dengan lapisan kepalsuan yang berasal dari sana sini, pembaharuan Islam hanya dapat dilakukan dengan pemahaman yang mendalam terhadap kajian sejarahnya sendiri... Pemahaman ini tidak akan tercapai dengan menjadikan kita sebagai tempat berlindung/ tumpuan rasionalitas pihak lain dan menjadikan santapan mereka, tetapi dengan kerja sama yang kuat untuk menciptakan kemajuan..., dan masalah ini ... tidak ada jalan lain selain dengan membebaskan rasio dari ketundukan terhadap teks..., mungkinkah hal tersebut dapat terwujud sebelum bangsa Arab terbebas dari problem sosial, ekonomi dan politik yang dideritanya."

Menurutnya, buku pertama Syah}ru>r (*al-Kita>b wa al-Qur'a>n*) merupakan ungkapan kegagalan eklektisisme. Baginya, pembaharuan Islam hanya dapat dilakukan dengan pemahaman yang mendalam terhadap kajian sejarah

¹⁰¹ Ma>hir al-Munajjid, "Muna>qasya>t al-Isyka>liyyah..., hlm. 161-162; lihat juga Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 12-13.

¹⁰² Ma>hir al-Munajjid, "Muna>qasya>t al-Isyka>liyyah..., hlm. 162.

Islam sendiri. Pembaharuan tidak akan terwujud apabila masih berlindung atau menjadi tumpuan rasionalitas pihak lain dan menjadi santapan mereka.

Syah}ru>r mencoba berdiskusi dengan menanggapi tulisan Nas}r H{a>mid yang dimuat dalam jurnal yang sama, dengan judul *H{aul al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah li al-Qur'a>n*.¹⁰³ Dalam artikel ini Syah}ru>r mengomentari bahwa Nas}r H{a>mid hanya membaca bukunya secara parsial dan terputus-putus, selain itu, Nas}r H{a>mid juga tidak mempertegas penilaiannya tentang pembacaan yang bernoda dan tendensius, sehingga timbul pertanyaan bagaimana karakter pembacaan yang tidak tendensius dan pembacaan hermeneutis produktif? Syah}ru>r mengkritik bahwa Nas}r H{a>mid telah melakukan kesalahan ketika memandang mushaf sebagai teks tradisi (*tura>s*), Syah}ru>r sendiri cenderung sepakat dengan pendapat bahwa mushaf berasal dari Allah Swt., dengan demikian tidak dapat dipandang sebagai tradisi, karena tradisi bersifat temporal, memiliki konteks historis, konteks ruang dan waktunya sendiri. Syah}ru>r juga menilai bahwa Nas}r H{a>mid melakukan kesalahan ketika mencampuradukkan teks Ilahi dengan tradisi dan sejarah, serta mengabaikan karakter *tasya>buh* al-Qur'an dengan *h}judu>d*.¹⁰⁴

Nas}r H{a>mid kemudian kembali menulis artikel untuk menanggapi tulisan Syah}ru>r atas artikel sebelumnya dengan judul *al-Manhaj al-Naf'i> fi> Fahm al-Nus}u>s} al-Di>niyyah*. Di sini H{a>mid menjelaskan berbagai aspek

¹⁰³ Menurut al-Munajjid tulisan ini tidak ditulis sendiri oleh Syah}ru>r, dia menduga artikel ini ditulis oleh Ja'far Dikk al-Ba>b, teman sekaligus guru Syah}ru>r. Lihat Ma>hir al-Munajjid, "Muna>qasya>t al-Isyka>liyyah...", hlm. 162.

¹⁰⁴ *Jurnal al-Hila>l*, vol. 1, Januari 1992.

metodologis dan pemikiran yang menjadi pokok permasalahan antara dia dan Syah}ru>r, yaitu masalah historisitas. Dia menjelaskan bahwa masalah historisitas adalah sebuah kenyataan bahwa manusia adalah makhluk historis yang melakukan segala aktivitasnya dalam bingkai sejarah, membangun jati dirinya dalam bingkai sejarah, demikian juga dengan campur tangan Tuhan untuk mengirimkan utusan dan menurunkan teks keagamaan, yang keduanya tidak dapat dilepaskan atau dipisahkan dari hukum sejarah. Hal itu karena manusia adalah pengemban amanah Tuhan, dan teks Ilahi merupakan risalah dari Tuhan bagi manusia, tujuannya adalah memberi pedoman perjalanan hidupnya. Tuhan memilih bahasa manusia sebagai media penyampaian teks, yang nota bene merupakan fenomena sosiohistoris peradaban. Dari perspektif ini, dapat dikatakan simbol atau pertanda yang melekat pada teks keagamaan bersifat historis, pertanda tersebut tidak dapat dimaknai tanpa mengkaji kembali konteks yang menghasilkan pertanda tersebut, yaitu ketentuan konteks peradaban dan sosial.¹⁰⁵

d. Sali>m al-Ja>bi>

Pengkritik yang senegara dengan Syah}ru>r adalah al-Ja>bi> yang menulis sebuah buku dengan judul *al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah li al-Duktu>r Muh}ammad Syah}ru>r-Mujarrad Tanji>m/Kaz\aba al-Munajjimu>n walau S{adaqu>.*¹⁰⁶ Dalam bukunya ini, al-Ja>bi> menuangkan bantahannya terhadap

¹⁰⁵ Di sini Nas}r H{a>mid juga menjelaskan mengenai pembacaan bernoda yang tendensius dan pembacaan hermeneutis produktif, dan juga menyatakan bahwa pengabaian sejarah menunjukkan kelemahan rasio dan kemalasan intelektual, selengkapnya lihat *Jurnal al-Hila>l*, vol. 1, Januari 1992; lihat juga Ma>hir al-Munajjid, "Muna>qasya>t al-Isyka>liyyah...", hlm. 163-164. Namun ternyata Syah}ru>r tidak "membalas" atau menanggapi balik tulisan Nas}r H{a>mid ini.

¹⁰⁶ Lihat Ma>hir al-Munajjid, "Muna>qasya>t al-Isyka>liyyah...", hlm. 164-166.

beberapa tema pokok yang dibahas Syah}ru>r mengenai *Muh}kam* dan *Mutasya>bih*, pembedaan *al-Kita>b* dan al-Qur'an, arti kata *Nubuwwah*, *al-Z/ikr* dan *al-Furqa>n*.

Dalam bukunya, ia menyatakan: “strategi saya untuk mengkritik Syah}ru>r berangkat dari argumentasi untuk mematahkan argumentasinya dan dari bukti untuk menunjukkan kebatilan buktinya, saya telah mempelajari penyelewengan Syah}ru>r, kelemahan bahasanya dan kekacauan susunan bahasanya”. Berulang kali al-Ja>bi> menyatakan bahwa pendapat penulis (Syah}ru>r) hanyalah sekedar dugaan dan ramalan tanpa bukti, dan Allah telah menggagalkan usaha Syah}ru>r.¹⁰⁷

Dari pembacaan yang dilakukan Munajjid, ia menilai bahwa al-Ja>bi> terjebak dalam tuduhannya sendiri. Al-Ja>bi> menuduh bahwa Syah}ru>r menghina generasi salaf,¹⁰⁸ akan tetapi dia sendiri melakukan hal yang sama dengan melontarkan kritik bahwa generasi salaf melakukan kelalaian dan tidak cukup cerdas menyelesaikan masalah.¹⁰⁹ Demikian juga, ungkapan bahasa yang digunakana al-Ja>bi> dalam melontarkan kritiknya ternyata banyak sekali

¹⁰⁷ *Ibid.*, hlm. 164.

¹⁰⁸ Ungkapan ini lebih tepatnya bukan menghina akan tetapi mengkritik, karena dalam beberapa karya Syah}ru>r tidak ada pernyataan yang mengindikasikan penghinaan, hanya kritikan tajam banyak dilontarkan kepada generasi salaf yang dianggap “mematikan” peran akal, seperti al-Syafi'i, al-Gazali serta paham Jabariyah.

¹⁰⁹ Ma>hir al-Munajjid, “Muna>qasya>t al-Isyka>liyyah...”, hlm. 164. Dalam pandangan Mustaqim, al-Ja>bi> lebih cenderung mempertahankan status quo lama dalam penafsiran dan tampaknya tidak berani melepaskan diri dari *kerangkeng* dan bayang-bayang pemikiran klasik. Di samping itu, kritik yang disampaikan kepada Syah}ru>r agaknya lebih cenderung emosional dan kadang-kadang ditujukan kepada Syah}ru>r pribadi, bukan pada substansi pemikirannya. Lihat Abdul Mustaqim, “Resensi: Kritik Terhadap Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r”, dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 1, no. 1, Juli 2000, (Yogyakarta: Jur. Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin, IAIN Suka, 2000), hlm. 105.

mengandung kesalahan dan kerancuan, terlebih ketika ia berusaha menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.¹¹⁰

e. Muh{ammad Syafi>q Ya>si>n

Syafi>q Ya>si>n sepertinya memberikan perhatian besar terhadap buku Syah}ru>r, terbukti dengan tiga tulisannya yang dimuat dalam majalah *Nahj al-Isla>m* secara berturut-turut. Artikel pertamanya yang diberi judul *Qira>ah Naqdiyyah fi> Muallif al-Kita>b wa al-Qur'a>n*, dengan tegas menolak gagasan Syah}ru>r yang mengklasifikasikan ayat al-Qur'an menjadi *al-Mutasyabihah* dan *Muh}kamah*, penafsiran *al-Sab'u al-Mas'a>ni>* dan beberapa kosa kata dan istilah lainnya.¹¹¹ Dalam artikel keduanya ia lebih banyak menyorot mengenai konsep *istiqa>mah* dan *h}ani>fiyyah* yang melahirkan teori *h}udu>d*, yang sebenarnya sudah ada sejak masa kebangkitan hingga sekarang. Menurut Ya>si>n hal ini merupakan pendapat yang sangat berani, terlebih jika dilihat dari konsekuensi logis dari teori ini, seperti dalam masalah pakaian wanita.¹¹²

Sementara artikel ketiganya yang diberi judul sama dengan artikel pertamanya, berisi kajian kritis mengenai konsep *Sunnah* yang ditawarkan Syah}ru>r. Ya>si>n mempertanyakan validitas pendapat Syah}ru>r yang memilah antara *nubuwwah* dan *risa>lah*, dan ketaatan yang mengikat dan yang

¹¹⁰ Dalam menafsirkan al-Qur'an, menurut al-Munajjid, ternyata al-Ja>bi> juga melakukan ramalan (تنجيم), misalnya dalam penafsirannya tentang ayat al-Qur'an yang berupa huruf (حـم), yang ia tafsirkan dengan *h}ami>d maji>d* (حميد مجيد). Bukankah hal semacam ini juga hanya berupa prasangka dan ramalan saja? Kenapa tidak yang lain? Apa dasarnya? Lihat al-Munajjid, *Ibid.*, hlm. 165.

¹¹¹ *Jurnal Nahj al-Isla>m*, vol. 46, Desember 1991.

¹¹² *Ibid.*, vol. 47, Maret 1992.

terputus. Ya>si>n meluruskan pendapat Syah}ru>r yang dinilai telah keliru berdasarkan dalil-dalil ulama salaf, dan dia juga mengupas kembali beberapa konsep dan kosa kata yang diajukan Syah}ru>r berdasarkan analisis bahasa.¹¹³

f. T{a>riq Ziya>dah

Jurnal yang memuat tulisan T{a>riq yang berjudul *T{ara>fah fi> al-Ta>qsi>m wa Gara>bah fi> al-Takwi>l* adalah jurnal *al-Na>qid*. Dalam artikel tersebut, dia sebenarnya setuju dengan pandangan Syah}ru>r yang menolak adanya sinonimitas dan mengakui bahwa masing-masing kata berbeda secara unik karena yang ada adalah eksplanatori (*baya>niyyah*) dan saling menjelaskan. Akan tetapi, bagi T{a>riq argumentasi Syah}ru>r masih terlalu lemah untuk digunakan sebagai dasar pembacaan modern atas al-Qur'an.¹¹⁴

g. Ma>hir al-Munajjid

Tanggapan lain terhadap karya Syah}ru>r datang dari al-Munajjid melalui tulisannya yang diterbitkan dalam jurnal '*A<lam al-Fikr* dengan judul *Muna>qasya>t al-Isyka>liyyah al-Manhajiyyah fi> al-Kita>b wa al-Qur'a>n*.¹¹⁵ Pada bagian awal, al-Munajjid memberikan review singkat terhadap seluruh kandungan dari buku *al-Kita>b wa al-Qur'a>n* dan memaparkan beberapa

¹¹³ *Ibid.*, vol. 48, Juni 1992.

¹¹⁴ Setidaknya T{a>riq menjelaskan ada lima alasan; *pertama*, teori tidak adanya sinonimitas bukanlah teori baru, *kedua*, metodologi linguistik modern yang dipakai Syah}ru>r tidak akurat dipakai untuk menafsirkan hakikat terbesar rahasia eksistensi, *ketiga*, penulis menandakan pentingnya latar belakang filosofis namun ternyata hal itu tidak dijumpai asumsi-asumsi filosofis dalam bukunya, *keempat*, penulis tidak pernah –atau jarang sekali– merujuk sumber-sumber teori yang dijadikan referensinya, dan *kelima*, penulis memberikan penafsiran yang aneh dan dipaksakan terhadap berbagai kosa kata dan istilah agar sesuai dengan perspektif teori ilmiahnya sendiri. Lihat Ma>hir al-Munajjid, “Muna>qasya>t al-Isyka>liyyah...”, hlm. 167.

¹¹⁵ Karya ini telah diterbitkan dalam bentuk buku kecil (buklet) oleh Da>r al-Fikr, namun penulis belum bisa mendapatkan buku yang dimaksud, yang menjadi rujukan bagi penulis adalah tulisan al-Munajjid dalam bentuk jurnal.

tanggapan para pengkritik Syah}ru>r.¹¹⁶ Dari judulnya tampak bahwa ia banyak menyoroti kajian metodologi yang digunakan Syah}ru>r. Ia mulai menguji dan mendiskusikan metodologi yang digunakan Syah}ru>r dengan terlebih dahulu mendeskripsikan secara singkat bangunan metodologi yang digunakan dalam buku Syah}ru>r.

Setelah mendeskripsikan metodologi Syah}ru>r, yang dijelaskan oleh Ja'far Dikk dalam pendahuluan buku *al-Kita>b wa al-Qur'a>n*, kemudian dia mengemukakan beberapa komentar bahwa deskripsi metodologi Ja'far tidak mampu menjelaskan teori linguistik al-Jurja>ni>, ia hanya menyinggung tentang teori tata bahasa yang membahas pertanda yang diproduksi oleh struktur gramatika dan hubungan saling mempengaruhi antar logika dan struktur internalnya. Yang perlu diperhatikan juga adalah bahwa al-Jurja>ni> berpendapat sebuah kata sederhana (ketika berdiri sendiri) tidak memiliki arti apa-apa, arti sebuah kata hanya diperoleh melalui konteksnya dalam suatu rangkaian kalimat.¹¹⁷

Sementara Ibn Jinni> memfokuskan kajian pada problematika ilmu sharaf, ia berusaha meletakkan dasar-dasar teoritis bagi ilmu ini, salah satunya ia sangat mengandalkan analogi bentuk kata. Hal ini yang menjadi keraguan al-Munajjid, apakah ilmu sharaf yang demikian itu benar-benar dapat digunakan untuk menganalisa suatu kosa kata, struktur sharafnya dan makna yang ditimbulkan.¹¹⁸

¹¹⁶ Di sini terlihat al-Munajjid berpandangan netral, artinya dia tidak hanya mengkritik Syah}ru>r akan tetapi juga mengkritik lawan Syah}ru>r yang dinilai kurang tepat dalam pemahaman al-Qur'an, sebagaimana dilakukannya kepada al-Ja>bi>.

¹¹⁷ Ma>hir al-Munajjid, "Muna>qasya>t al-Isyka>liyyah...", hlm. 169

Setelah mengkaji dan mendiskusikan secara panjang lebar metodologi yang digunakan Syah}ru>r, menurut al-Munajjid setidaknya ada lima belas kelemahan mendasar dalam buku Syah}ru>r, yaitu: Perusakan karakter dan sistem bahasa Arab; Ketidakmampuan membaca kamus; Kontradiksi terhadap kamus *Maqa>yi>s* karya Ibn Fa>ris; Pemalsuan informasi kebahasaan; Mengeluarkan kata dari konteksnya serta memisahkannya dari arti yang sebenarnya; Pengabaian ilmu sharaf dan percabangan kata; Ketidakcocokan terhadap data-data dari syair Jahiliyyah; Melecehkan rasionalitas pembaca dan mengabaikan metode ilmiah; Manipulasi karakter ilmiah dan kebenaran terhadap hipotesa; Berangkat dari pemikiran dan prinsip-prinsip Marxisme; Menjadikan ayat al-Qur'an sebagai kamufase terhadap pemikiran dan pendapatnya; Memanfaatkan ilmu matematika dan istilah-istilah ilmu dan teknologi untuk mempengaruhi inferioritas pembaca; Meletakkan dasar teori fiqh secara rapuh dengan menggunakan preposisi yang tak dapat diterima; Menetapkan kesimpulan terlebih dahulu sebelum melontarkan hipotesa; dan Tidak memiliki kepercayaan ilmiah dan tidak terdapat referensi yang jelas.¹¹⁹

h. Mahami> Muni>r Muh}ammad T{a>hir al-Syawwa>f

Al-Syawwa>f melakukan kajian yang cukup serius terhadap karya Syah}ru>r, khususnya karya keduanya, yang ia beri judul *Tah}a>fut al-Dira>sa>t al-Mu'a>s}irah fi> al-Daulah wa al-Mujtama'* yang diterbitkan oleh

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, hlm. 211-212.

Da>r al-Syawwa>f li al-Nasyr wa al-Tawzi>' pada tahun 1995.¹²⁰ Buku setebal 627 halaman ini, hampir keseluruhan halamannya mengkritik keras dan menolak semua pemikiran Syah}ru>r.

Al-Syawwa>f melihat bahwa Syah}ru>r telah salah dalam memahami syariat Allah. Menurutnya, Syah}ru>r telah membengkokkan syariat Allah yang *ha>nif*¹²¹ sesuai dengan keinginan nafsu dan syahwat manusia. Dengan demikian, Syah}ru>r menjadikan realitas (*al-wa>qi'*) manusia sebagai sumber hukum yang bisa mengalahkan wahyu, padahal selama ini kita hanya mengenal bahwa sumber hukum hanyalah wahyu, bukannya realitas, kesulitan, waktu atau perkembangan.¹²²

Di akhir bukunya, ia berkesimpulan ekstem bahwa Syah}ru>r sebenarnya tidak melakukan kajian keislaman sebagaimana yang ia katakan, tetapi melakukan kajian filsafat Marx dengan teori materialisme dialektis dan materialisme historis.¹²³

i. Para Pengkritik Lain dan Tanggapan Positif

¹²⁰ Sebelumnya karya ini diberi judul *Tah}a>fut al-Qira>ah al-Mu'a>s}irah* (Li>ma>su>l: Da>r al-Syawwa>f, 1993). Keterangan dari karya ini tidak bisa penulis peroleh langsung dari karya aslinya, namun karena menurut penulis karya ini cukup penting dalam penelitian ini, karena menyangkut kritik terhadap sumber primer dalam penelitian ini, maka penulis perlu mencantumkan walaupun melalui keterangan dari sumber yang lain. Keterangan ini penulis ambil dari Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 22; Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 14.

¹²¹ Syah}ru>r memaknai kata *ha>nif* berbeda dengan yang kebanyakan pemikir lain yang memaknainya dengan "lurus" akan tetapi ia memaknainya dengan "kecondongan atau penyimpangan". Lihat Syah}ru>r, *al-Kita>b wa al-Qur'a>n...*, hlm. 448.

¹²² Muhyar Fanani, *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

Masih ada beberapa pengkritik Syah}ru>r yang lain, akan tetapi karena keterbatasan penulis mendapatkan sumber aslinya dan banyaknya tulisan yang menanggapi karya-karya Syah}ru>r, di sini penulis hanya menuliskan judul karya-karya mereka yang berbentuk buku, bukan makalah atau artikel, yang ditampilkan Syah}ru>r dalam website resminya, antara lain:¹²⁴

- a. Al-Ji>la>ni> Mafta>h : *al-H{ada>s\iyyu>n al-'Arab fi> al-'Uqu>d al-S/ala>s\ah al-A<khira>h wa al-Qur'a>n al-Kari>m – Dira>sah Naqdiyyah*
- b. Ah}mad 'Imra>n : *al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah lil Qur'a>n fi> al-Mi>za>n*
- c. Kha>lid 'Abd al-Rah}ma>n al-'Ak : *al-Furqa>n wa al-Qur'a>n, Qira>'ah Isla>miyyah Mu'a>s}irah D{amn al-S/awa>bat al-'Ilmiyyah wa al-D{awa>bit} al-Manhajyyah*
- d. Yu>suf al-S{ayda>wi> : *Bayd}ah al-Di>k – Naqd Lugawi> li Kita>b “al-Kita>b wa al-Qur'a>n”*
- e. Jawa>d 'Affa>nah : *al-Qur'a>n wa Auha>m al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah – Radd 'Ilmi> Sya>mil 'Ala> Kita>b “al-Kita>b wa al-Qur'a>n – Qira>'ah al-Mu'a>s}irah”*
- f. Muh}ammad Sa'i>d al-T{aba>' : *Risa>lah .. Warad – ila> z\ a>lik al-Rajl*

¹²⁴ Sayangnya Syah}ru>r hanya menampilkan sampul buku dan menuliskan judul serta pengarangnya tanpa memberi tanggapan atau gambaran isi dari buku-buku tersebut. Akan tetapi, dari beberapa judul yang bisa terbaca, hampir semua dari karya-karya Syah}ru>r mendapatkan kritikan, kecuali karyanya yang terakhir (*Tajfi>f al-Mana>bi'*). <http://www.shahrour.org>, selain yang terdapat di sini, mungkin masih ada beberapa karya pengkritik Syah}ru>r yang lain, yang belum bisa penulis temukan.

- g. Muh}ammad Haitam Isla>mbu>li> : *al-Radd 'ala> al-Duktu>r al-Syah}ru>r fi> Masa>lah Liba>s al-Mar'ah*
- h. Muh}ammad Fari>z Manfi>khi> : *Taqwi>m 'Ilmi> li Kita>b "al-Kita>b wa al-Qur'a>n"*
- i. Ma'mu>n al-Jawi>ja>ti> : menulis dua buku yaitu *al-Usus al-Kha>sirah li al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah* dan *Muga>lit}a>t al-Mu'a>s}irah fi> al-Radd 'ala> Kita>b: Dira>sa>t Di>niyyah Mu'a>s}irah fi> Daulah wa al-Mujtama'*
- j. Muh}ammad Syaikha>ni> : *al-Radd al-Qur'a>ni> 'ala> 'U<m Muh}ammad Syah}ru>r fi> Kita>bih "al-Isla>m wa al-I<ma>n"*

Sementara tanggapan positif atas pemikiran Syah}ru>r dikemukakan oleh seorang pakar hukum Islam asal Palestina, Waell B. Hallaq dalam *A History of Islamic Legal Theories*. Hallaq mengkategorikan Syah}ru>r sebagai pemikir kontemporer yang memiliki konsep pembaharuan paling revolusioner dan paling inovatif. Menurutnya Syah}ru>r mempunyai pendapat yang unik dan bukunya memiliki kedalaman dan keluwesan yang tak tertandingi oleh tulisan-tulisan modern lainnya. Di sini dia banyak mengeksplorasi teori *hudud* (*al-naz}ariyyat al-h}udu>diyyah*) dan perbedaan istilah yang digunakan Syah}ru>r. Teori *hudud* yang digagas Syah}ru>r dinilai sanggup memecahkan kebuntuan teori-teori hukum Islam yang selama ini ada. Hallaq mensinyalir bahwa teori *hudud* yang

ditawarkan oleh Syah}ru>r akan menggantikan teori qiyas dan ijma' yang dianggapnya telah usang.¹²⁵

Selain Hallaq kajian atas pemikiran Syah}ru>r antara lain datang dari Dale F. Eickelmann dalam dua artikelnya "*Islamic Liberalism Strikes Back*"¹²⁶ dan "*Inside The Islamic Reformation*".¹²⁷ Artikel yang pertama merupakan ekspresi kekaguman penulis terhadap pemikiran Syah}ru>r yang cemerlang, menurutnya Syah}ru>r membangun argumentasi yang kuat dan kokoh yang sangat dibutuhkan dan esensial untuk digunakan dalam penafsiran al-Qur'an. Artikel berikutnya merupakan liputannya seputar kontroversi buku-buku Syah}ru>r, ia menyamakan Syah}ru>r dengan filosof Jerman, Immanuel Kant, dan menurutnya karya-karya Syah}ru>r pada suatu saat bisa menyamai karya Martin Luther, yang pada awalnya ditolak, namun kemudian diakui dan diterima kebenarannya.

Kajian lain datang dari Peter Clark, dengan tulisannya "*The Syah}ru>r Phenomenon: a Liberal Voice from Syiria*".¹²⁸ Di sini dia mengeksplorasi beberapa tema kajian keagamaan Syah}ru>r dan kemudian dia menuliskan bahwa karya-karya Syah}ru>r menyerupai karya-karya para penulis Arab kontemporer yang lain tentang agama –seperti Farah Fuadah dan Nas}r H{a>mid

¹²⁵ Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, alih bahasa E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 374-375.

¹²⁶ Dale F. Eickelman, "Islamic Liberalism Strikes Back", dalam *Middle East Studies Association (MESA) Bulletin*, vol. 27, no.2, (Desember, 1993).

¹²⁷ Dale F. Eickelmann, "Inside The Islamic Reformation," *Wilson Quartely* (No. 1, 1998).

¹²⁸ Peter Clark, "The Syah}ru>r Phenomenon: a Liberal Voice from Syiria", dalam jurnal *Islam and Cristian-Muslim Relations*, vol. 7, no. 3, (United Kingdom, 1996).

Abu> Zaid dari Mesir, dan Muhammad Abid al-Jabiri dari Maroko- yang mengartikulasikan sebuah sistem intelektual Islam yang meninggalkan sistem pemikiran Sayyid Qutb dan para penerusnya.

Syah}ru>r bisa mengidentifikasi kekurangan dalam masyarakat-sosial dan intelektual kontemporer. Masyarakat, yang sedang membaca karya Syah}ru>r, ibarat membaca sebuah karya yang tidak semata-mata merupakan uraian keagamaan atau sebuah tafsir mutakhir. Mereka sedang membaca sebuah analisis sosial dan politik masyarakat Arab sekarang.

Tanggapan posistif lain datang dari Andreas Christman yang artikelnya dimuat dalam jurnal internasional *Die Welt des Islams* tahun 2003.¹²⁹ Ia menuliskan bahwa keunikan dan keaslian pendekatan Syah}ru>r terhadap penafsiran al-Qur'an terletak pada dekonstruksinya, yang benar-benar merupakan dekonstruksi yang radikal terhadap konsensus yang dominan, baik secara tekstual, linguistik dan metodologis. Ia menambahkan sebuah fakta bahwa Syah}ru>r dalam benaknya memiliki sebuah proyek pembaharuan Islam yang komprehensif: proyek yang bermula dari filsafat baru tentang dialektika manusia dan kosmologi, dan berangkat melalui pembaharuan tafsir dan fiqh menuju dasar-dasar baru dalam bidang ekonomi, politik, etika dan estetika Islam.¹³⁰

¹²⁹ Artikel ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan dijadikan pengantar pada buku terjemahan Syah}ru>r, *Nah}w Us}u>l Jadi>dah li al-Fiqh al-Isla>mi>: Fiqh al-Mar'ah*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* dengan judul "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kita>b wa al-Qur'a>n* karya Muh}ammad Syah}ru>r". Artikel ini juga akan dimuat dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*.

¹³⁰ Andreas Christmann, "Bentuk Teks...", hlm. 47-48.

2. Beberapa Kesalahan Syahru dalam Pembahasan Tirani

Setelah melakukan kajian terhadap karya Syahru berjudul *Dirasah Islamiyyah Mu'asirah fi Daulah wa al-Mujtama'* yang membahas mengenai tirani (*istibda*), penulis menemukan beberapa kesalahan Syahru dalam pembahasan mengenai tirani. Di antara kesalahan tersebut antara lain; *pertama*, Syahru tidak pernah menjelaskan maksud atau makna tirani (*istibda*), baik secara bahasa atau secara terminologis atau memberikan landasan teori mengenai tirani (*istibda*), sehingga menjadikan kajiannya rancu dan terlalu melebar dari makna tirani yang dimaksud atau yang sudah dikenal secara umum, seperti ketika dia menjelaskan tentang tirani pengetahuan (*al-istibda al-ma'rifi*) atau tirani mayoritas (*al-istibda al-aksariyyah*).

Kedua, dalam kajiannya terhadap *turas* (warisan khasanah Islam) Syahru sangat antipati, tidak mau menggunakannya sama sekali bahkan terkesan menyalahkannya, karena dianggap sudah tidak mampu menjawab tantangan zaman, akan tetapi ia cukup antusias terhadap pemikiran Barat, seperti Karl Marx, Friedrich Hegel atau Immanuel Kant, padahal dia sedang melakukan kajian keislaman. Pembacaannya terhadap *turas* cenderung bersifat *a historis*, karena secara sengaja mengabaikan problem-problem mendasar yang memunculkan perbedaan konteks sejarah dalam memaknai fenomena sosial dan peradaban, sehingga tulisannya terkesan memaksakan bahwa tradisi Islam (*turas*) harus dikaji ulang agar sesuai dengan modernitas, juga memaksakan teks-teks keagamaan untuk melegitimasi berbagai pemikiran dan penemuan yang diungkap Barat.

Ketiga, tidak jelasnya fokus kajian yang dilakukan Syah}ru>r terhadap tirani Islam. Hal ini tampak pada kajiannya yang lebih banyak menyoroti Fir'aun, Ha>ma>n, dan Qa>ru>n serta kajiannya terhadap negara Jerman dengan Nazinya. Artinya, ia tidak sedang melakukan kajian keislaman yang terlihat dari tidak digunakannya warisan khasanah keislaman (*tura>s*) dan ingin lepas sama sekali dari historisitas pemikiran keislaman. Fir'aun, Ha>ma>n, dan Qa>ru>n memang merupakan kisah yang ada dalam al-Qur'an dan menjadi pelajaran bagi setiap muslim untuk tidak terjebak dengan kesewenang-wenangan yang dipraktikkan oleh mereka. Akan tetapi Syah}ru>r sendiri sama sekali tidak mengkaitkannya dengan kondisi umat Islam (setelah Nabi Muhammad Saw.) yang menjalankan syari'at Islam yang dibawa oleh Muhammad Saw.

Keempat, tidak ditemukannya sarjana Muslim yang berasal dari negara-negara Arab yang mendukung atau membela Syah}ru>r, yang notabene mereka menggunakan bahasa Arab dalam kesehariannya dan sangat memahaminya, mengindikasikan bahwa pendapat atau pandangan Syah}ru>r merupakan sebuah kesalahan besar, sehingga kajiannya dianggap melenceng dari kaidah kebahasaan atau keilmuan yang selama ini dipahami di dunia Arab.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Karya-karya yang membahas mengenai tirani, baik dalam pemikiran politik umum maupun politik Islam, masih jarang dijumpai. Dalam Islam sendiri, pemikiran tirani baru dimulai oleh al-Kawakibi, dan sepertinya Syahrur banyak terpengaruh oleh pemikiran al-Kawakibi. Setelah menguraikan pokok-pokok pemikiran Syahrur tentang tirani dan pengaruhnya, secara garis besar dapat penulis simpulkan, bahwa:

1. Syahrur masih sangat percaya bahwa kemurnian ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an bersifat abadi dan berlaku dalam segala ruang dan waktu, tetapi penafsiran yang valid pada suatu masa mungkin tidak lagi memadai bila diterapkan pada masa yang berbeda. Sebagai aktivitas manusia, penafsiran selalu mengandung kesalahan dan paling *banter* hanya dapat diposisikan sebagai “kebenaran relatif”, dan hal ini sepertinya juga sudah dipahami dan diyakini oleh semua pemikir Muslim dari dahulu hingga sekarang.
2. Pemikiran Syahrur mengenai tirani dan pengaruhnya dapat dipandang sebagai aplikasi teoretik dari berbagai asumsi filosofis, metodologi dan teori yang digagasnya dalam “*qira'ah mu'asirah*” terutama karyanya yang kedua yaitu *qira'ah mu'asirah fi daulah wa al-mujtama'*. Konsekuensinya, istilah-istilah *nubuwwah/risalah*, *lauh al-mahfu'z/ ima'm mubin*, *al-tanzil al-hakim*, *umm al-*

kita>b, *al-Qur'a>n*, *muh}kama>t* dan *mutasya>biha>t*, *anti-sinonimitas* dalam makna kata, *dialektika kainu>nah*, *sairu>rah* dan *s}airu>rah*, *mas\{a>l 'ulya> insa>niyyah* secara konseptual menempati posisi kunci dalam diskursus ini.

3. Tirani Islam, dalam pelacakan Syah}ru>r, telah terjadi sejak awal perkembangan Islam yang dimulai dari Mua'awiyah sebagai peletak dasar pemerintahan tiran, yang belum berakhir hingga saat ini. Efek (akibat) dari tirani bukan hanya dirasakan oleh rakyat Islam yang hidup pada masa itu, akan tetapi bisa dirasakan hingga saat ini. Pengaruh tirani bukan hanya pada hilangnya kebebasan dan keadilan akan tetapi hasil pemikiran dan karya-karya keilmuan Islam juga mengalami dampak yang besar, hal ini dapat dirasakan melalui hasil pemikiran yang membuat umat Islam terjebak dalam keterbelakangan dan merasa inferior di hadapan ulama *salaf*. Tidak kuatnya landasan teori yang digunakan Syah}ru>r, menjadikan kajiannya mengenai pengaruh tirani lemah dan tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, sehingga perlu adanya kehati-hatian dalam membaca karya-karyanya.
4. Pernyataan Syah}ru>r yang memasukkan *syu>ra>* (musyawarah) sebagai bagian dari rukun Iman dan merupakan struktur dari aqidah Islam sebagaimana shalat dan zakat sangat tidak berdasar, *syu>ra>* lebih tepatnya sebagai asas politik dan kemasyarakatan.

5. Pemikiran Syahru'r yang dianggap otentik, ternyata banyak dipengaruhi oleh sarjana-sarjana Barat, seperti dalam pandangannya mengenai struktur negara menjadi *bunyah fauqiyyah* dan *bunyah tah}tiyyah* terpengaruh pemikiran Karl Marx yang mengkategorikan negara menjadi *super-structure* dan *sub-structure*, atau dalam dialektika perubahan manusia yang membagi menjadi *al-kainu>nah*, *al-sairu>rah* dan *al-s}airu>rah*, banyak dipengaruhi Hegel dengan *triadic dialectic*-nya (tesis, antitesis dan sintesis).
6. Meskipun Syahru'r dianggap sebagai pemikir yang kontroversial dan mengundang sejumlah kritik karena berani “membongkar” nalar *episteme* klasik, yang patut dicermati di sini adalah ajakannya kepada setiap muslim untuk berfikir melampaui doktrin pernyataan normatif dan menerapkan pemikirannya dalam implementasi dan praktek nyata.

B. Saran-Saran

Syahru'r cenderung hanya mengkritisi kajian historis pemikiran Islam tanpa menampilkan latar belakang lahirnya pemikiran tersebut dan kemampuan mereka (ulama) pada masa itu.

Beberapa hal yang perlu dimasukkan dalam karya Syahru'r adalah ditampilkannya pemikiran umat Islam pada masa keemasan intelektual, seperti yang terjadi pada masa Abbasiyah, sehingga pembaca dapat membandingkan atau menilai bagaimana kekurangan dan kelebihan dari masing-masing masa pemikiran yang muncul. Hal ini tentunya akan lebih objektif .

DAFTAR PUSTAKA

Karya-karya Muh{ammad Syah}ru>r:

Syah}ru>r, Muh{ammad, *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, al-Kita>b wa al-Qur'a>n, Qira>'ah Mu'as}irah*, Damaskus: al-Aha>li li al-Thiba>'ah wa al-Nasyir wa al-Tauzi': 1990.

_____, *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, Damaskus: al-Aha>li li al-Thiba>'ah wa al-Nasyir wa al-Tauzi': 1994.

_____, *Dira>sa>t Islamiyyah Mu'as}irah, al-Isla>m wa al-I<ma>n: Manz}u>mah al-Qiyam*, Damaskus: al-Aha>li li al-Thiba>'ah wa al-Nasyir wa al-Tauzi': 1996.

_____, *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, Nah}w Us}u>l Jadi>dah li al-Fiqh al-Isla>mi>, Fiqh Mar'ah*, Damaskus: al-Aha>li li al-Thiba>'ah wa al-Nasyir wa al-Tauzi': 2000.

_____, *Dira>sa>t Islamiyyah Mu'as}irah, Tajfi>f Mana>bi' al-Irha>b*, Beirut: Muasasah al-Dira>sa>t al-Fikriyyah al-Mu'a>s}irah dan Damaskus: al-Aha>li li al-Thiba>'ah wa al-Nasyir wa al-Tauzi': 2008.

Terjemahan karya Muh{ammad Syah}ru>r:

Syah}ru>r, *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, al-Kita>b wa al-Qur'a>n, Qira>'ah Mu'as}irah*, alih bahasa: Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin Dzikri, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ, 2004.

_____, *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah, al-Kita>b wa al-Qur'a>n, Qira>'ah Mu'as}irah*, alih bahasa: M. Firdaus, *Dialektika Kosmos dan Manusia, Dasar-Dasar Epistimologi Qur'ani*, Bandung: Nuansa, 2004.

_____, *Dira>sa>t Isla>miyyah Mu'a>s}irah fi al-Daulah wa al-Mujtama'*, alih bahasa: Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata, *Tirani Islam Genealogi Masyarakat dan Negara*, Yogyakarta: LKiS, 2003

_____, *Dira>sa>t Islamiyyah Mu'as}irah, al-Isla>m wa al-I<ma>n: Manz}u>mah al-Qiyam*, alih bahasa: M. Zaid Su'di, *Islam dan Iman; Aturan-Aturan Pokok*, Yogyakarta: Jendela, 2002.

- _____, *Dirasat Islamiyyah Mu'asirah, Nahw Usul Jadidah li al-Fiqh al-Islami, Fiqh Mar'ah*, alih bahasa: Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, Yogyakarta: eLSAQ, 2010, cet. ke-6.
- _____, "Teks Ketuhanan dan Pluralisme dalam Masyarakat Muslim" alih bahasa: Mohammad Zaki Husein dalam Sahiron Syaamsuddin dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogy*, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- _____, "Kita Tidak Memerlukan Hadis", wawancara Moch Nur Ichwan dengan Syahrudin di Belanda, dalam majalah *Ummat*, no. 4, th. IV, 3 Agustus 1998.

Karya-karya lainnya:

- 'Abdullah, Abd al-Gani, *Nazariyyah al-Daulah fi al-Islam*, Beirut: Dar al-Jam'iyyah, 1986.
- 'Affan, Jawad Muhammad, *al-Qur'an wa Auham al-Qira'ah al-Mu'asirah-Radd 'Ilmi Syamil 'ala Kita "al-Kita wa al-Qur'an-Qira'ah Mu'asirah"*, Oman: Dar al-Basyir, 1994.
- 'Aliyah, Samir, *Nizam al-Daulah wa al-Qadha wa al-'Urf fi al-Islam*, alih bahasa: Asmuni Solihan Zamakhsyari, *Sistem Pemerintahan, Peradilan dan Adat dalam Islam*, Jakarta: Khalifa, 2004.
- Abd. Madjid AS., "Hak Asasi Manusia dan Demokrasi dalam Islam", dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, Vol. 36, no. I, 2002.
- Abdillah, Masykuri, *Demokrasi di Persimpangan Makna: Respons Intelektual Muslim Indonesia terhadap Konsep Demokrasi (1966-1993)*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.
- Abdullah, H.M. Amin, "Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer" dalam Ainurrofiq Dawam, *"Mazhab" Jogja, Menggagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer* Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.
- Abegebriel, A. Maftuh dan A. Yani Abeveiro, *Negara Tuhan; The Thematic Encyclopaedia*, Yogyakarta: SR-Ins Publishing, 2004.
- Ahmad, Mahdi Rizqillah, *al-Sirah al-Nabawiyyah fi Daul al-Masadir al-Asliyyah, Dirasah Tahliyyah*, Riyad: Markaz al-Mulk Faisal li al-Buhus wa al-Dirasat al-Islamiyyah, 1992.

- al-Azmeh, 'Azi>z, *Islams and Modernities*, London: Versa, 1996.
- al-Badawi>, Yu>suf Ah}mad Muh}ammad, *Maqa>s}id al-Syari>'ah 'inda Ibn Taimiyyah*, Yordania: Da>r al-Nafa>is, 2000.
- al-Bukha>ri>, Abi> 'Abdillah Muh}ammad bin Isma>'i>l bin Ibra>hi>m ibn al-Mugi>rah al-Ju'fiyyi, *al-Ja>mi' al-S{ah}i>h*; wa *Huwa al-Ja>mi' al-Musnad al-S{ah}i>h al-Mukhtas}ar*, juz 9, Beirut: Da>r T{auq al-Naja>h, 1422 H.
- Alejandro, Emdievi Y.G., *41 Diktator Zaman Modern; Mengejar Ambisi Menuai Tragedi*, Jakarta: Visimedia, 2007.
- al-Gaza>li>, Muh}ammad, *al-Isla>m wa al-Istibda>d al-Siya>si>*, Kairo: Nahd}ah Mis}r li al-T{aba>'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi>', 2005, cet. ke-6.
- _____, *Kaifa Nata'a>mal ma'a al-Qur'an?*, Mesir: Nahd}ah Mis}r, 2005, cet. ke-7.
- al-H{anbali> Abi> Ya'la> Muh}ammad bin H{usain al-Farra>', *al-Ah}ka>m al-Sult}a>niyyah*, Beirut: Da>r al-Kutb al-'Ilmiyyah, 2000.
- Alim, Muhammad, *Asas-asas Negara Hukum Modern dalam Islam, Kajian Komprehensif Islam dan Ketatanegaraan*, Yogyakarta: Lkis, 2010.
- al-Ja>bi>, Sa>lim, *Al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah li al-Duktu>r Muh}ammad Syah}ru>r-Mujarrad Tanji>m / Kaz}aba al-Munajjimu>n walau S{adaqu>*, Damaskus: AKAD, 1991.
- al-Jauziyyah, Ibn Qayyim, *I'la>m al-Muwa>qqi'i>n 'an Rabb al-'A<lami>n*, Beirut: Da>r al-Jayl, t.t., juz III.
- al-Jawi>ja>ti>, Ma'mu>n, *al-Usus al-Kha>sirah li al-Qira>'ah al-Mu'a>s}irah*, Cyprus: al-Jafa>n wa al-Ja>bi> li al-T{aba>'ah wa al-Nasyr, 1993.
- _____, *Muga>lit}a>t al-Mu'a>s}irah fi al-Radd 'ala> Kita>b: Dira>sa>t Di>niyyah Mu'a>s}irah fi> al-Daulah wa al-Mujtama'*, Cyprus: al-Jafa>n wa al-Ja>bi> li al-T{aba>'ah wa al-Nasyr, 2000.
- al-Kawa>kibi>, 'Abd al-Rah}ma>n, *T{aba>'i al-Istibda>d*, t.t.p.: al-Bait li al-Nasyr wa al-Kita>b, 1993.
- al-Khalik, Farid Abd, *Fi> al-Fiqh al-Siya>si al-Isla>mi*, Beirut: Da>r al-Syuru>q, 1998.

- al-Khati>b, Zakariya> ‘Abd al-Mun‘im Ibra>hi>m, *Niz}a>m al-Syu>ra> fi> al-Isla>m wa Naz}m al-Di>muqra>t}iyyah al-Mu‘a>s}irah*, t.t.p., t.p., 1985.
- al-Lat}i>f, Kama>l ‘Abd, *Fi> Tasyri>h} Us}u>l al-Istibda>d, Qira>’ah fi> Niz}a>m al-A<da>b al-Sult}a>niyyah*, Beirut: Da>r al-T{ali>’ah li al-T{aba>’ah wa al-Nasyr, 1999.
- al-Ma>wardi>, Abu> al-H{asan ‘Ali> bin Muh}ammad bin H{abi>b, *al-Ah}ka>m al-Sult}a>niyyah wa al-Wila>ya>t al-Di>niyyah*, Kuwait: Maktabah Da>r Ibn Qutaybah, 1989.
- al-Muafiri, Abu Muhammad Abd al-Malik bin Hisyam, *Sirah Nabawiyah Ibn Hisyam*, jilid 1, alih bahasa: Fadhi Bahri, Jakarta: Darul Falah, 2002.
- al-Munajjid, Ma>hir, “Muna>qasya>t al-Isyka>liyyah al-Manhajiiyyah fi> al-Kita>b wa al-Qur’a>n”, dalam *Jurnal ‘A<lim al-Fikr*, Damaskus: Da>r al-Fikr, 1994.
- al-Nah}wi>, ‘Adna>n ‘Ali Rida>, *al-Syu>ra> la> al-Di>muqra>t}iyyah*, (Kairo: Da>r al-S}ah}wah, 1985.
- al-Najja>r, ‘Abd al-Wahha>b, *al-Khulafa>’ al-Ra>syidu>n*, (Beirut: Da>r al-Arqam bin Abi> al-Arqam, t.th.
- al-Ra>is, Muh}ammad D{ia’ al-Di>n, *al-Naz}ariya>t al-Siya>siyyah al-Isla>miyyah*, Kairo: Da>r al-Tura>s}, t.th., cet. ke-6.
- al-Ras}a>s}, Taufi>q ‘Abd al-Gani>, *Asas al-‘Ulu>m al-Siya>siyyah fi> D{au’ al-Syari>’ah al-Isla>miyyah*, Mesir: al-Hai’ah al-Mis}riyyah al-‘A<mah li al-Kita>b, 1986.
- al-S}a>wi>, Al-S}ala>h}, *al-Ta’di>diyyah al-Siya>siyyah fi> al-Daulah al-Isla>miyyah*, t.t.t., Da>r al-I’la>m al-Du>li>, 1992.
- al-Sijista>ni>, Abi> Da>wud Sulaima>n bin al-Asy‘as}, *Sunan Abi> Da>wud*, Yordania: Bait al-Afka>r al-Dauliyyah, t.th.
- al-Suyu>t}i>, Jala>l al-Di>n, *Ta>ri>kh al-Khulafa>’*, Beirut: Da>r al-Kutub al-Isla>miyyah, t.th.
- al-Syahrasta>ni>, Abi> al-Fath} Muh}ammad bin ‘Abd al-Kari>m bin Abi> Bakr Ah}mad, *al-Milal wa Nih}al*, juz 1, Beirut: Da>r al-Ma’rifah, 1993, cet. ke-3.

- al-Sya>t}ibi>, Abi> Ish}a>q Ibra>hi>m Mu>sa> bin Muh}ammad al-Lakhami>, *Al-Muwa>faqa>t fi Us}u>l al-Ah}ka>m*, jilid 2, Saudi Arabia: Da>r Ibn 'Affa>n, 1997 M/1317 H.
- al-Syawwa>f, Maha>mi> Muni>r Muh}ammad T{a>hir, *Taha>fut al-Dira>sa>t al-Mu'a>s}irah fi> al-Daulah wa al-Mujtama' Riya>d}*: Da>r al-Syawwa>f li al-Nasyr wa al-Tauzi>', 1995.
- Alyu>bi>, Muh}ammad Sa'd bin Ah}mad bin Mas'u>d, *Maqa>s}id al-Syari>'ah al-Isla>miyyah wa 'Ala>qatoha> bi al-Adillah al-Syar'iyyah*, Arab Saudi: Da>r al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tauzi>', 1998.
- al-Zuh}aili>, Wahbah, *Us}u>l al-Fiqh al-Isla>mi>*, juz 1 Beirut: Da>r al-Fikr al-Mu'a>s}irah, 2001.
- Amstrong, Karen, *Perang Suci dari Perang Salib Hingga Perang Teluk*, alih bahasa Hikmat Darmawan Jakarta : Serambi, 2003.
- Ansary, Abdou Filali, *Réformer l'Islam: Une Introduction Aux Débats Contemporains*, alih bahasa Machasin, *Pembaruan Islam; dari Mana Hendak ke Mana?*, Bandung: Mizan dan Jakarta: Forum Jakarta-Paris, 2009.
- Apter, David E., *Pengantar Analisa Politik*, alih bahasa Setiawan Abadi, cet ke-4 Jakarta: LP3ES, 1996.
- Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, alih bahasa: A. Agus Nugroho, *Asal-Usul Totaliterisme*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993.
- Assyaukanie, Luthfi, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer," *Jurnal Paramadina*, No. 1, Jakarta: Paramadina, 1998.
- _____, "Islam dalam Konteks Pemikiran Pasca-Modernisme: Pendekatan Menuju Kritik Akal Islam", dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, no. 1, vol. V, Jakarta: LSAF, 1994.
- Azed, Abdul Bari, dan Makmur Amir, *Pemilu dan Politik di Indonesia*, Jakarta: Pusat Studi Hukum Tata Negara dan Fakultas Hukum UI, 2005.
- Azhar, Muhammad, *Filsafat Politik Perbandingan Antara Islam dan Barat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Azhary, Muhammad Tahir, *Negara Hukum; Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini*, cet. ke-3, Jakarta: Kencana, 2007.

- Azra, Azyumardi, "Mencari Islam Otentik" dalam Idris Thaha (ed), *Reposisi Hubungan Agama dan Negara Merajut Kerukunan Antarumat*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002.
- Azzam, Salim, *Concept of Islamic State*, alih bahasa: Malikul Awwal dan Abu Jalil, *Beberapa Pandangan tentang Pemerintahan Islam*, Bandung: Mizan, 1983.
- Bisri, Cik Hasan, *Model Penelitian Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2003.
- Boullata, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi Gelegar Pemikiran Arab Islam*, alih bahasa Imam Khoiri, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Budiman, Arief, *Teori Negara: Negara, Kekuasaan dan Ideologi* Jakarta: Gramedia, 2002.
- Christmann, Andreas, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) berubah": Tekstualitas dan Penafsirannya dalam *al-Kita>b wa al-Qur'a>n* karya Muh}ammad Syah}ru>r " dalam pengantar tarjamah Syah}ru>r, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, cet. ke-5, Yogyakarta: eLSAQ, 2008.
- Clark, Peter, "The Syah}ru>r Phenomenon: a Liberal Voice from Syiria", dalam jurnal *Islam and Cristian-Muslim Relations*, vol. 7, no. 3, United Kingdom, 1996.
- Commins, David, "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914," dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 18, 1986.
- Darnela, Linda, "Menggali Teks, Meninggalkan Makna: Pemikiran Singkat Muh}ammad Syah}ru>r tentang Poligami", *Asy-Syir'ah, Jurnal Ilmu Syari'ah*, vol. 42, no. 1, Yogyakarta: Fak. Syariah UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Dessouki, Ali E. Hillal I. (ed.), *Islamic Resurgence in the Arabic World*, New York: Praeger Publishers, 1982.
- Departemen Agama RI., *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung: CV. Penerbit Diponegoro, 2005, cet. ke-10
- Djazuli, A., *Fiqh Siyasah, Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-Rambu Syariah*, Jakarta: Kencana, 2007, cet. ke-3.
- Effendy, Bahtiar, *Teologi Baru Politik Islam: Pertautan Agama, Negara dan Demokrasi*, Yogyakarta: Galang Press, 2001.

Eickelman, Dale F., "Islamic Liberalism Strikes Back", dalam *Middle East Studies Association (MESA) Bulletin*, vol. 27, no.2, Desember, 1993.

_____, "Inside The Islamic Reformation," *Wilson Quarterly*, vol. 22, no. 1, (1998).

el-Affendi, Abdelwahab, *Masyarakat Tak Bernegara Kritik Teori Politik Islam*, alih bahasa Amiruddin ar-Raniri, Yogyakarta: LKiS, 1994.

Enayat, Hamid, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-20* Bandung: Mizan, 1988.

Enver, Ishrat Hasan, *Metafisika Iqba>l: Pengantar untuk memahami The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Yogyakarta: Putra Pelajar, 2004.

Fadl, Khaled M. Abou El, *And God Knows The Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, alih bahasa: Kurniawan Abdullah, *Melawan Tentara Tuhan*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.

Fanani, Muhyar, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta: Lkis, 2010.

Ghoffar, Abdul, *Perbandingan Kekuasaan Presiden Indonesia setelah Perubahan UUD 1945 dengan Delapan Negara Maju*, Jakarta: Kencana, 2009.

Gibb, H.A.R., *Mohammadanism an Historical Survey*, New York: Oxford University Press, 1953

Haekal, Muhammad Husain, *Haya>t Muh}ammad*, alih bahasa: Ali Audah, *Sejarah Hidup Muhammad*, Jakarta: Lintera AntarNusa, 2002.

Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories*, alih bahasa E. Kusnadiningrat dan Abdul Haris bin Wahid, *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

H{amda>n, Sami>r Abu>, *Mausu>'ah 'As}r al-Nahd}ah, 'Abd al-Rah}ma>n al-Kawa>kibi> wa Falsafah al-Istibda>d*, Beirut: Da>r al-Kita>b al-'A<limi>, 1992.

H{anafi>, H{assan, *Oksidentalisme, Sikap Kita Terhadap Barat*, alih bahasa M. Najib Buchori Jakarta: Paramadina, 2000.

- Hartl, Daniel L. dan Elizabeth W. Jones, *Genetics; Principles and Analysis*, edisi ke-4, Toronto: Jones and Barlett Publishers, 2003, cet. ke-9.
- Hartono, Jogyanto, *Pengenalan Komputer*, Yogyakarta: Penerbit ANDI, 2005, cet. ke-10.
- Hasan, Hasan Ibrahim, *Sejarah Kebudayaan Islam*, Yogyakarta: Kota Kembang, 1989.
- Hashmi, Sohail H. (ed), *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- Hosen, KH. Ibrahim, "Fiqh Siyasi dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik," *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 2 Vol. IV/1993.
- Husaini, S. Waqar Ahmed, *Environmental Syatems Engineering*, alih bahasa: Anas Mahyuddin, *Sistem Pembinaan Masyarakat Islam*, Bandung: Pustaka, 1983.
- Imam, Imam 'Abd al-Fatah, *al-Tafsiyah, Dirasah Falsafiyah li-S'awwur min al-Istibda' al-Siyasi*, dalam Jurnal 'Alim al-Ma'rifah, vol. 183, Kuwait: Maret 1994.
- Isjwara, F., *Pengantar Ilmu Politik*, Bandung: Putra Abardin, 1999, cet. ke-9.
- Johan, Sudirman M., *Islam dalam Multidimensi Pemikiran Historis dan Peradaban*, Pekanbaru: Program Pascasarjana UIN Suska Riau, 2008.
- _____, *Politik Kenegaraan dalam Islam, Study tentang Teori Imamah Mu'tazilah Menurut Teori Imamah Sunni dan Syi'ah*, Pekanbaru: Susqa Press, 1995.
- Jurnal al-Hilal*, vol. 1, Januari 1992;
- Jurnal al-Ushul 'al-Adabi*, volume 247, 24 Januari 1991.
- Jurnal Nahj al-Islam*, vol. 46, Desember 1991.
- Jurnal Nahj al-Islam*, vol. 47, Maret 1992.
- Jurnal Nahj al-Islam*, vol. 48, Juni 1992.
- Kalsen, Hans, *General Theory of Law and State*, alih bahasa: Raisul Muttaqin, *Teori Umum tentang Hukum dan Negara*, Bandung: Nusamedia dan Nuansa, 2006.

- Kamali, Muhammad Hasyim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge:1991.
- Khatami, Muhammad, *al-Din wa al-Fikr fi Fakh al-Istibda; Dirasah fi al-Fikr al-Siya si li al-Muslimi n Baina Izdiha r al-H{ad}a rah al-Islamiyyah wa Anhiya riha*, Kairo: Maktabah al-Syuruq, 2001.
- Khalla f, 'Abd al-Wahha b, *'Ilm Us}u l al-Fiqh Qa hirah*: Da r al-Qalam, 1978, cet. ke-12.
- Khana fir, Dulah Khud}r, *Fi al-T{ugya n wa al-Istibda d wa al-Dikta tu riyyah, Buhs\ Falsafi fi Mas'alah al-Sult}ah al-Kuliyyah*, Beirut: Da r al-Muntakhab al-'Arabi, 1995.
- Khun, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000.
- Kiswati, Tsuroya, "Rekonstruksi Metodologis Wacana Keagamaan Muhammad Syah ru r", dalam *Jurnal Islamica, Jurnal Studi Keislaman*, vol. 4, no. 2, Surabaya: PPs IAIN Sunan Ampel, 2010.
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997, cet. ke-2.
- Kurzman, Charles, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global* Jakarta: Paramadina, 2003.
- Kusnardi, Muh., dan Bintan R. Saragih, *Ilmu Negara*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005, cet. ke-5, .
- Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, alih bahasa: Ghufroon A. Mas'adi, *Sejarah Sosial Umat Islam*, bagian kesatu, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000, cet. ke-2.
- Lee, Robert D., *Mencari Islam Autentik dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, alih bahasa Ahmad Baiquni, Bandung: Mizan, 2000.
- Machiavelli, *Il Principe* alih bahasa C. Woekirsari, *Sang Penguasa, Surat Seorang Negarawan kepada Pemimpin Republik*, Jakarta: Gramedia, 1987.
- Madjid, Nurcholis, "Islam dan Politik Suatu Tinjauan atas Prinsip-prinsip Hukum dan Keadilan," *Jurnal Paramadina*, Vol. I, No. 1 Jakarta: Paramadina, 1998.
- Maghfur W., Muhammad, *Koreksi Atas Kesalahan Pemikiran Kalam dan Filsafat Islam*, Bangil: Al-Izzah, 2002

- Makawī, ‘Abd al-Gafar, *Juzʿu>r al-Istibda>d, Qira>’ah fi> Adab Qadi>m*, dalam Jurnal ‘A<lim al-Ma’rifah, vol. 192, Kuwait: Desember 1994.
- Manz}u>r, Abi> al-Fad}l H{amba>l al-Di>n Muh}ammad bin Makram ibn, *Lisa>n al-‘Arab*, Beirut: Da>r al-S{a>dr, 1990, jilid 11
- Maran, Rafael Raga, *Pengantar Sosiologi Politik*, Jakarta: Rineka Cipta, 2001.
- Minhaji, Akh., “Sekali Lagi: Kontroversi Negara Islam” dalam *Asy-Syir’ah*, no. 6, Yogyakarta: Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 1999.
- Moten, Abdul Rashid, *Ilmu Politik Islam*, alih bahasa Munir A. Mu’in dan Widyawati, Bandung: Pustaka, 2001.
- Muh}ammad, Majid al-Di>n Abi> Sa’a>da>t al-Muba>rak bin (Ibn As{i>r al-Jazari>), *Ja>mi‘al-Us}u>l fi> Aha>di>s\ al-Rasu>l*, juz 5, t.t.t.: Maktabah al-H{alwa>ni>, Mat}ba‘ah al-Mila>h}, Maktabah Da>r al-Baya>n, 1971.
- Musa, M. Yusuf, *Niz}a>m al-H{ukm fi> al-Isla>m*, alih bahasa: M. Thalib, *Politik dan Negara dalam Islam*, Surabaya: al-Ikhlās, 1990.
- Mustanshir, Rizal dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Mustaqim, Abdul, “Resensi: Kritik Terhadap Pemikiran Muh}ammad Syah}ru>r”, dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 1, no. 1, Juli 2000, Yogyakarta: Jur. Tafsir Hadis Fak. Ushuluddin, IAIN Suka, 2000.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1984.
- Nasution, Khoiruddin, “Islam dan Demokrasi” dalam *asy-Syir’ah*, vol. 36, no. I, Yogyakarta: Fak. Syariah IAIN Sunan Kalijaga, 2002.
- Noer, Deliar, *Pemikiran Politik di Negeri Barat*, Bandung: Mizan, 1997, cet. ke-2.
- Paydar, Manouchehr, *Legitimasi Negara Islam: Problem Otoritas Syari'ah dan Politik Penguasa*, alih bahasa M. Maufur el-Khoiry, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003.
- R. Microsoft Encarta Reference Library 2005. C 1993-2004 Microsoft Corporation. (referensi berbentuk *software*)

- Rachman, Budhy Munawar (ed.), *Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1994.
- Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 2002, cet. ke-2.
- Rais, Dhiauddin, *al-Nad}ariya>t al-Siya>siyyah al-Isla>miyyah*, alih bahasa Abdul Hayyie al-Kattani dkk., *Teori Politik Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Rapar, J.H., *Filsafat Politik Aristoteles*, Jakarta: Rajawali, 1988.
- Rodee, Carlton Clymer (ed.), *Introduction to Political Science*, alih bahasa: Zulkifly Hamid, *Pengantar Ilmu Politik*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009, cet. ke-8.
- Rumadi, *Renungan Kaum Santri, dari Jihad hingga Kritik Wacana Agama*, Jakarta: Erlangga, 2009, cet. ke-4.
- Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad al-Syaukani; Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos, 1999.
- Salim, Abdul Muin, *Fiqh Siyasah Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Sardar, Ziauddin, *Thomas Khun dan Perang Ilmu*, Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Saurah, Abi> 'I<sa> Muh}ammad bin 'I<sa> bin, *al-Ja>mi' al-S{ahi>h wa huwa Sunan al-Tirmiz\i>*, juz 2, t.t.t.: Maktabah wa Mat}ba'ah Mus}t}afa> al-Bani>, 1968, cet. ke-2
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Schmandt, Henry J., *A History of Political Philosophy*, alih bahasa Ahmad Baidlowi dan Imam Baihaqi, *Filsafat Politik Kajian Historis dari Zaman Yunani Kuno Sampai Zaman Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Shah, M. Aunul Abied (ed.), *Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2001.
- Sibawaeh, "Pembacaan al-Qur'an Muh}ammad Syah}ru>r," dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 12 Tahun 2002.

- Sjadzali, Munawwir, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, edisi ke-5, Jakarta: UI Press, 1993.
- Soehino, *Ilmu Negara*, Yogyakarta: Liberty, 2000, edisi ketiga, cet. ke-3.
- Soleh, A. Khudori (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003
- Supena, Ilyas dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Sya>kir, ‘Abd al-Rah}ma>n, *al-T{ugya>n wa al-Intih}a>r al-Qaumi>*, Kuwait: Markaz al-Buh}u>s\ wa al-Dira>sa>t al-Kuwaitiyyah, 1992.
- Syafi’ie, Inu Kencana, *al-Qur’an dan Ilmu Politik*, Jakarta: Rineka Cipta, 1996.
- Syalabi, A., *Sejarah dan Kebudayaan Islam, jilid II*, alih bahasa: Mukhtar Yahya, Jakarta: PT. Alhusna Zikra, 1982.
- Syamsuddin, Dien, "Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam," *Ulumul Qur'an*, No. 02 Vol. IV, 1993.
- Syamsuddin, M. Sirajuddin, "Pemikiran Politik: Aspek yang Terlupakan dalam Sistem Pemikiran Islam", dalam Ihsan Ali Fauzi (ed.), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution*, Jakarta: LSAF, 1989.
- Syamsuddin, Sahiron, "Book Review al-Kita>b wa al-Qur'a>n," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, No. 62/XII/1998.
- _____, "Konsep Wahyu al-Qur'an dalam Perspektif M. Syah}ru>r", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, vol. 1, no. 1, Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Thaba, Abdul Azis, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Tim ICCE UIN Jakarta, *Pendidikan Kewargaan (Civic Education); Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani*, Jakarta: Kencana, 2005.
- Triatmojo, Bambang, "Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricour", dalam *Driyarkara*, no.2, th. XVI, 1990
- Tutik, Titik Triwulan, *Konstruksi Hukum Tata Negara Indonesia Pasca Amandemen UUD 1945*, Jakarta: Kencana, 2010.

Wahid, Marzuki dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Zahrah, Muh}ammad Abu>, *Us}u>l al-Fiqh*, Da>r al-Fikr al-'Ara>bi>, t.t.

Kamus dan Ensiklopedi

al-Ba'albaki>, Muni>r, *al-Mawrid al-Asa>si>*, Beirut: Da>r al-'Ilm li al-Mala>yi>n, 2002, cet. ke-36.

Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Yayasan Ali Maksum, 1996.

al-Munjid fi> al-Lugah wa al-'A'la>m, Beirut: Da>r al-Masyruq, 2000.

Armando, Nina M. (et.al.), *Ensiklopedi Islam*, jilid 2, jilid 3 dan jilid 6, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.

B. Lewis, *The Encyclopedia of Islam, vol. II*, Leiden: E.J. Brill, 1965.

Cowie, A.P., *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, New York: Oxford University Press, 1990, edisi ke-4.

Dahlan, Abdul Azis, *Ensiklopedi Hukum Islam, jilid 1*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996.

Echols, John M. dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2005, cet. ke-26.

Effendy, Mochtar, *Ensiklopedi Agama dan Filsafat*, buku ke-6 dan ke-2, Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001.

Esposito, John L. (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. 1, 2, dan 4, (New York: Oxford University Press, 1995), cet. ke-9.

Goetz, Philip W. (et.al.), *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 2, vol. 4, vol. 8, vol. 10 dan vol. 12, Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1987, edisi ke-15.

Nugroho, E. (et.al.), *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, jilid 10, Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1990.

Salim, Peter dan Yenny Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*, Jakarta: Modern English Press, 1991.

Sills, David L. (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10 dan vol. 11, New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1972, edisi ke-20.

Smith, Edward Conrad dan Arnold John Zurcher (ed.), *Dictionary of American Politics*, New York: Barnes & Noble, 1966.

Tim Penyusun Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990, cet. ke-4.

Internet

Ariss, Ibrahim Al, “*Early Advocate of Separation Between Religion and State Abd al-Rahman al-Kawakibi, from the Mysteries of His Life to the Clarity of His Ideas*”, diterjemahkan dari bahasa Arab oleh Elie Chalala, dalam http://www.aljadid.com/essays_and_features/Abdal-Rahmanal-KawakibibyIbrahimal-Ariss.html, tulisan ini pernah dimuat dalam Jurnal al-Jadid, vol. 4, no. 24, tahun 1998.

Basri, Seta, “Jenis Kekuasaan, Bentuk Negara dan Sistem Pemerintahan” dalam <http://setabasri01.blogspot.com/2009/02/jenis-kuasa-bentuk-negara-dan-sistem.html>, diakses tanggal 20 Maret 2011.

Ghozali, Abdul Moqsith, dalam <http://islamlib.com> akses pada 14 Februari 2010.

http://al-mostafa.info/data/arabic/gap.php?file=nc/abdelrahman_alkwakbeetaaea_elestebdad-www.al-mostafa.com.pdf.

<http://Lcweb2.Loc.Gov.>, akses 29 Juli 2005.

<http://politea.wordpress.com/2007/01/14/bentuk-pemerintahan/>, diakses tanggal 20 Maret 2011.

<http://www.islam.21.net/pages/keyissues/key1-7.htm>, diakses 16 Februari 2011.

<http://www.quran.org/shahroor.htm>, diakses 16 Februari 2011.

<http://www.shahrour.org>,